

الدكتور محمد الهبتي

الفكر الإسلامي في تطوره

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - عابدين
القاهرة - ت ٩٣٧٤٧٠

الدكتور محمد الهبي

الفكر الإسلامي وطريقه

الناشر: مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية - بنها
القاهرة - ت: ٩٢٧٤٧٠

الطبعة الثانية

رجب سنة ١٤٠١ هـ - مايو سنة ١٩٨١ م

جميع الحقوق محفوظة

دار النهضة للنشر للطباعة
٢٢ شارع سامي - ميدان لادبوغا
القاهرة - تليفون ٣٠٥٥٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

* ان بعض الذين يشتغلون بالفلسفة الاسلامية يرونها فقط في مجال ما ابرزه الأفريق ، او ما اثار عن الفلسفة الشرقية . وتبعاً لذلك يرون للفكر الاسلامي هو ذلك الفكر الذي عالج قضايا الفكر الدخيل في العصر التوسعي ، سواء بالملازمة بينه وبين مبادئ الاسلام ، او برفضه كلياً او جزئياً .

وما عدا هذا الفكر للمسلمين يدخل في نطاق « الفكر الديني » : في مجال الدفاع عن العقيدة ، او مجال الفقه وتكييف أحداث الحياة الانسانية واعدادها للطابع الاسلامي ، عن طريق الاجتهاد .

ولكن هذه النظرة لتفكير المسلمين تقتصر عن ان توسع تاريخ الفكر الاسلامي ، اذا ما عرف هذا الفكر من واقعته وانه : الفكر الذي يحافظ على قيمة الايمان بالاسلام ، وقيمة المبادئ التي جاءت بها رسالة الاسلام للانسان في حياته الفردية او في مجتمعه مع غيره .

فقد يرى هذا الفكر حرصه على بقاء هذه القيمة للايمان في : مواجهة الفكر الدخيل ، وتحليل عناصره وتقييمها . وقد يرى هذا الحرص في : الضعف عن « الضعف » الدخلي في اتجاه المسلمين وانحراف مذاهبهم ومبادئهم ، واختلاف احزابهم . والفكر الدخيل في وقت قد يكون له طابع وهدف ، وفي وقت آخر لاحق قد يكون له طابع وهدف يختلف فيها من ذي قبل . والضعف الداخلي في اتجاه المسلمين ومذاهبهم قد يكون لعوامل معينة في زمن ، تأتي عوامل اخرى بديلة عنها في زمن آخر .

ولذا : فالفكر الاسلامي فكر مستمر لا يقف عند حقيقة معينة من الزمن ، ولا عند مفكرين معينين في جيل من الاجيال .

فإن واجه الإيمان بالاسلام الفكر الاغريقى والفكر الفارسى أو الهندى
فى وقت ما بالأمس ، فإنه يواجه فى وقت آخر بعده : الفكر العلمانى
الصلييى ، والفكر الالحادى الماركسى اليوم .

وإن واجه هذا الإيمان الضعف الداخلى الذى كان يتمثل فى الخصومة
المذهبية والطائفية بين المسلمين أنفسهم ، فإنه يواجه اليوم ضعفا داخليا
آخر يتمثل فى « تبعية » تتمثل فى خصومة مذهبية وطائفية كذلك ، ولكن
لغير المسلمين .. لأعداء الاسلام .

✽ ولذا فللفكر الاسلامى عهود ومراحل .. وفى كل عهد أو فى كل مرحلة
أله قضايا وله رجال . وأى عهد وأية مرحلة تختلف عن عهد سابق أو عن
مرحلة أخرى قبلها .

وهذا الكتاب : « الفكر الاسلامى فى تطوره » قصد به القاء نظرة
على مراحل هذا الفكر ، واعطاء صورة لوجوده وامتداده الى اليوم الذى
نعيش فيه الآن .

وهو اذ يبرز فى بعض فصوله مواجهة التفكير لدى المسلمين للفكر الدخيل
على أمتهم ودينهم ، ويوضح فى بعض فصوله الأخرى مواجهة هذا التفكير
للضعف الداخلى الناشئ عن الخصومة المذهبية الطائفية .

وبهذا وذاك يوصل حلقات التفكير عند المسلمين بعضها ببعض ، وإن
اختلف موضوع التفكير وتعددت أو اختلفت العوامل التى تضطر وتدفع اليه .
وبهذا الوصل بين حلقات التفكير ينير هذا الكتاب الطريق لقارىء
الفكر الاسلامى ولدارسه أيضا ، نحو هدف الفكر الاسلامى منذ نشأته ،
ونحو عدم الوقوف بتاريخ هذا الفكر عند حقبة معينة من الزمن ، أو عند
مجموعة خاصة من المفكرين ، ينتسبون فى تفكيرهم الى موضوع خاص .

وبهذا الوصل كذلك إذا اعتبر الفكر الاسلامى فى لقائه أو فى مواجهته
للفكر الاغريقى ، وللفكر الفارسى والهندى ، على عهد العباسيين فلسفة
اسلامية ، فإنه اليوم فى مواجهته للفكر الأوروبى العلمانى ، أو للفكر الآخر
الماركسى اللينينى يعتبر أيضا فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة .

كذلك — بهذا الوصل — اذ اعتبر نقد ابن تيمية في القرن السابع الهجرى ، والحركات الاسلامية الأخرى بعده التى تأثرت به ، لضعف المسلمين الناشئ عن الحزبية الفكرية ، والخصومة الطائفية والمذهبية ، فلسفة اسلامية ، فان نقد « التبعية » للغرب أو للشرق اليوم ، وللكتلة الاستعمارية الرأسمالية ، أو للكتلة الاستعمارية الماركسية الشيوعية ، يعتبر فلسفة اسلامية ، وفلسفة اسلامية معاصرة . اذ هذه التبعية أيضا ضعف ناشئ عن تحزب فكرى وخصومة طائفية ومذهبية ، كذلك الضعف على عهد ابن تيمية .

وطالما كان الفكر الاسلامى — كما يحاول الكتاب أن يعرضه — هو فكرا للحفاظ على الايمان بالله والقيم الاسلامية . فتأييد هذا الحفاظ ، أو نقد ما يضعفه أو يواجهه فى تحد من أسباب ، هو فكر اسلامى : فى عهد مضى ، أو فى حاضر ، أو فى آت .

والله الموفق ، والمعين ، وعليه توكلت واليه انيب .

محمد البهى

مصر الجديدة فى ربيع الأول سنة ١٣٩٠ هـ
مايو سنة ١٩٧٠ م

تَمْهِيد

الفكر الاسلامى هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الاسلام فى مصادره الاصلية : للقرآن ، والسنة الصحيحة :

١ - اما تفقها واستنباطا لاحكام دينية فى صلة الانسان بخالقه فى العبادة ، او فى صلة الانسان بالانسان فى المعاملات ، او لمعالجة احداث وجدت ، لم تعرف بذاتها فى تاريخ الجماعة الاسلامية - على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته رضوان الله عليهم - او تبريرا لتصرفات خاصة صدرت وتمت ، او تصدر تحت تأثير عوامل اخرى .

٢ - واما توفيقا بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب ، وفكر (١) اجنبية دخلت الجماعة الاسلامية من جانب آخر ، بغد ان قبلت هذه الفكر كمصدر آخر للتوجيه .

٣ - او دفاعا عن العقائد التى وردت فيه ، او ردا لعقائد اخرى مناوئة لها ، حاولت ان تحتل منزلة فى الحياة الاسلامية العامة ، لسبب او لآخر .

... الى غير ذلك من الدوافع والاسباب التى تدعو الى اعمال الفكر فى المحافظة على الطابع الاسلامى . كما يراد له ان يكون او يبقى ذا صبغة اسلامية .

وهذه المحاولات العقلية لم تبدو كظاهرة عامة فى الجماعة الاسلامية الاولى ايام الدعوة الى الاسلام فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا فى عهد الخلفاء الراشدين من اصحابه . بل شغل هذا الوقت ، ان اشتغل فيه المسلمون بنشر الدعوة وتمكين الجماعة الاسلامية من الاستقرار ، وازدهار الحياة الاسلامية فيها على مبادئ القرآن والسنة الصحيحة :

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

بالتطبيق العملي لوصايا الاسلام ، وعدم الانفكاك عن الأسلوب الذي التزم به الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في تصرفاته .

ولكنها (أي هذه المحاولات) وضحت — كظاهرة عامة — يوم أن تخف إيمان المسلمين بالاسلام ، وشغلت الحياة الدنيا ركننا فسيحا في قلوبهم ، واضطروا من أجل ذلك الى الملاعة بين اسلامهم كدين وعقيدة ، وبين تصرفاتهم في هذه الحياة تبعا لمنزلة هذه الحياة الدنيا التي صارت اليها في تقديرهم ، بعد أن كانت الدنيا كلها على هامش حياة السلف من قبلهم بدت هذه الظاهرة في الربع الأخير من القرن الأول الهجري ، وأصبح منذئذ يورخ لفكر إسلامي ، ولاتجاهات فكرية إسلامية مختلفة

ومنذ ذلك الوقت حتى الآن قطع الفكر الإسلامي مرحلتين . ونعيش الآن نحن في الثالثة .

✽ قطع المرحلة الأولى : وهي مرحلة التكوين . وفيها تكونت اتجاهات الأساسية ، ومدارسه المختلفة :

فتكونت مذاهب العقيدة ،

ومذاهب الفقهاء ،

ومدارس الصوفية ،

ومدارس الفلسفة ،

ومذاهب التفسير للقرآن الكريم ،

كما تكونت واتسعت الفجوة بين الشيعة والسنة .

وترجع العوامل التي ساعدت على تكوين هذه الاتجاهات الفكرية بجميعها الى :

أولا : الى تأثير الأحداث المحلية ، والانتقالات الداخلية . فقد عاون هذا العامل على تأسيس مذاهب العقيدة في « الإمامة » . ورأينا رأيا ثانيا

(١) للخوارج (بزعمامة الأشعث بن قيس) ،

(ب) وللشيعية الزيدية والامامية ، والغلاة أو الاسماعيلية الباطنية .

(ج) وللمحايدين ، كعبد الله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ،

(د) وللمرجئة ، كفيلان الدمشقي ،

ثم رأينا المدرسة الاعتزالية ،

والصفائية أو الأشعرية ،

.. كل واحدة منها تدلى برأيها في الإمامة ، كما تدلى بالرأي في

بقية المسائل الأصولية والاعتقادية .

وثانيا : إلى تسرب الفكر الأجنبي الوثني المصري (في الاسكندرية) ،

والديني الشرقي : البوذي ، والبرهمي ، والزرادشتي ، والماتوي المسيحي ،

واليهودي ، والفلسفي الاغريقي .

وهذا الأخير أحدث :

(١) المذاهب الفلسفية ، التي منها :

١. — الاتجاه الفلسفي لما بعد الطبيعة ، وهو الذي يمثله ابن سينا

في المشرق ، وابن رشد في المغرب .

٢. — والاتجاه الفلسفي الطبيعي ، الذي يمثله أبو بكر الرازي ،

٣. — والاتجاه الفلسفي الاشراقي الذي يمثله السهروردي المقتول .

(ب) ... كما ساعد على نشأة :

١. — التصوف الزهدي ، الذي يمثله الحارث المحاسبي .

٢. — والتصوف الفلسفي ، الذي يمثله الغزالي .

٣. — والتصوف الهندي المسيحي الأفلاطوني الحديث ، الذي يمثله

ابن عربي . وابن سبعين ، والحلاج .

وثالثا : التي مواجهة أحداث الحياة ، وتطور المجتمع الاسلامي :

من مجتمع بسيط الى مجتمع حضاري مركب ،

ومن سياسي محلي الى سياسي عالمي أو دولي .

وهذا العامل كون مدارس للفتة المختلفة التي تتوزع : بين أصحاب الحديث ، وهم اهل الحجاز :

- ١ — أصحاب مالك بن أنس .
 - ٢ — وأصحاب محمد بن ادريس الشافعى .
 - ٣ — وأصحاب سفيان الثورى .
 - ٤ — وأصحاب أحمد بن حنبل .
 - ٥ — وأصحاب داوود بن على بن الأصفهاني الظاهري .
- وهؤلاء جميعا يقدمون الخبر عن الرسول عليه الصلاة والسلام على القياس الجلى والخفى . ويروى عن الشافعى قوله :
- « اذا وجدتم لى مذهباً ، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبى ، فاعلموا : أن مذهبى ذلك الخبر » .

... وأصحاب الراى ، وهم اهل العراق ، أصحاب أبى حنيفة النعمان ابن ثابت .

وهؤلاء ربما يقدمون القياس الجلى على أخبار الآحاد التي تنسب اليه عليه الصلاة والسلام ، اذ يروى عن أبى حنيفة قوله :

« علمنا هذا راى ، وهو أحسن ماقدرنا عليه ، فمن قدر على غير ذلك ، فله ماراى ولنا مارايناها » .

وتفاعل الفكر الاسلامى مع أحداث الحياة الانسانية فى الجماعة الاسلامية قانون عام تخضع له أية جماعة انسانية ، كما يخضع له الفرد نفسه :

فيما وقع فيها من خلاف حول الرئاسة العامة للدولة ، وما تسرب اليها من فكر (١) انسانية ، وتعاليم دينية دخيلة — يقع ويتسرب مع أية جماعة انسانية ، متى توافرت الظروف التي تساعد على وقوع ذلك .

وتطور الحياة نفسها من بسطة الى معقدة ، ومن محدودة الجوانب.

(١) بكسر الفاء وفتح الكاف وكسر الراء .

الى كثيرة الجوانب — مبدأ يقضى به التوسع والخروج عن عزلة الحياة الضيقة لاية جماعة نمت وتزايدت .

والعامل الأول من هذه العوامل الثلاثة المجددة للفكر الاسلامى في المرحلة الاولى — وهو تأثير الأحداث المحلية والانقلابات الداخلية — ان كان صاحب اثر سلبي على وحدة الجماعة الاسلامية ، ومال بالجدل العقلى الى خصومة انحرف فيها طرفا الخصومة عن حد الاعتدال ، وعن مقاييس المنطق الانسانى ، والمعايير السليمة الواضحة للدين والتدين . . فان العامل الثانى ، وهو تسرب الفكر الأجنبية الدينية والفلسفية ، قد اظهر في وضوح قبول الاسلام لتحدى هذه الفكر ، ولم تستطع أن تفرض عليه توجيهها الخاص .

والعمل العقلى الفيلسفى للمسلمين يبرهن :

اما على هضم الاسلام لهذه الفكرة وادخالها في محيط تعاليمه .
واما على وهنها (أى وهن هذه الفكر) وعدم استطاعتها الوقوف أمام اختبار العقل الصحيح .

وهذا يدل من جانب آخر على : أن الاسلام يستطيع أن يواجه أية ثقافة فكرية انسانية دون أن يخشى عليه ، طالما وجد من المنتسبين اليه من يستطيع فهمه في أصوله وغاياته .

وكذلك الشأن بالنسبة للعامل الثالث ، وهو مواجهة أحداث الحياة وتطور المجتمع الاسلامى ، فان تفاعل الاسلام مع هذا العامل كان تفاعلا خصبا منتجا . وبرهن على مرونة الاسلام في مبادئه بفضل الاجتهاد ، وعلى سعة استيعابه للمستجد من مشاكل الحياة :

فالفقه الاسلامى تدل كثرة مذاهبه ومدارسه على سعة محاولة لتكييف الأحداث من وجهة نظر الاسلام .

والخلاف الذى بينها في اعتبار بعض أصول التفقه والمراجع التى ترد اليها أحكام الحوادث ، لم يكن الا خلافا ناشئا عن رغبة المختلفين في ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الاسلامية أخذة بالاسلام في منهاج حياتها اليومية :

فتقديم الخبر والرواية على القياس ،

أو تقديم القياس على خبر الآحاد — وهو الخلاف الذي بين أهل الحديث وأصحاب الرأي في المدارس الفقهية — بهدف من الطرفين المختلفين في التقدير على هذا النحو إلى عدم إغلات حدث من الأحداث من أن تكون له صبغة إسلامية .

فخبر الآحاد — لأنه آحاد — لا يزيد في قيمته الحجية في واقع الأمر على قيمة الحاق أمر لم ينص على حكمه بأمر آخر نص على حكمه في الكتاب أو السنة الصحيحة المعتبرة ، وهو مفاد القياس .

كما يدل استيعاب جوانب الحياة المختلفة على مدى تفاعل الإسلام مع مبدأ تطور الجماعة الإسلامية كجماعة إنسانية :

فلم يقف عند حد تحديد شأن عبادة المخلوق لخالقه ، والكيفية التي تؤدي بها هذه العبادة . بل تجاوز ذلك :

إلى علاقة الأفراد بعضهم ببعض كرمية ،

وعلاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع ،

وعلاقته بهم كإخوان له في الإسلام ،

ثم علاقة الجماعة الإسلامية في الإسلام في جعلتها بجماعة أخرى أجنبية لاتدين بالإسلام .

واستطاع المجتهد الأول — وأصحاب المذاهب الفقهية ، أن يواجهوا أنواعا متعددة من الفقه ،

وأصبحوا يعرضون في ندواتهم وتوالييفهم :

لفقه العبادة ،

بجانب فقه العقود ،

وفقه التجارة والاقتصاد ،

وفقه الأسرة ،

- وفقه التركات وتوزيعها ،
- وفقه العقوبات ،
- وفقه الظروف الاستثنائية أو وفقه المصالح المرسلة ،
- وفقه الحرب والأسر ،
- وفقه الهجوم والدفاع ، وهو وفقه الجهاد .
- كما تعرضوا لتصنيف بعض النظم الاجتماعية السابقة على الاسلام : كنظام الرق ،
- أو لتقييدها : كنظام الزوجية .

... وهكذا في هذه المرحلة نجد تفكير المسلمين قد تفاعل مع الحياة التي يعيشون فيها ، ونجد المسلمين قد صاغوا جوانب حياتهم المختلفة بصياغة اسلامية ، مع سلبية في بعض هذه الجوانب ، وايجابية واضحة في البعض الآخر . شأن كل جماعة انسانية في تبلور حياتها من مبدأ ، أو فكرة ، أو عقيدة ارتضتها لنفسها كأساس في التوجيه بها .



✽ وقطع الفكر الاسلامي المرحلة الثانية ، وهي مرحلة اعادة بناء المجتمع الاسلامي .

وفي هذه المرحلة :

- استخلصت أسباب الضعف ، وعوامل تهزيق الوحدة الاسلامية .
- كما حددت من جانب آخر عوامل التقريب ، واعادة التماسك من جديد .
- وترجع عوامل اضمحلال الفكر الاسلامي في هذه المرحلة التي دفعت الى التفكير في اعادة البناء من جديد :

أولاً : الى الأثر السلبي لمذاهب الفكر الاسلامي في المرحلة السابقة .
هذا الأثر الذي جاء :

نتيجة لحال الانحدار نحو الضعف الذهني ،

والتعصب في غير احتياط ،

والانفراط في التقليد والفاء الشخصية الانسانية المتأخرة ،

والجنوح بتعاليم الاسلام الى ما هو بعيد عن الاسلام .

وثانياً : الى اثر الاعتداء الذي قام به التتار من الشرق ، والى غزاة

الصليبيين من الغرب .

أما العوامل التي رآها أصحاب الدعوة الى إعادة بناء المجتمع الاسلامي

فانها ترجع :

أولاً : الى اضعاف التعصب لمذاهب المرحلة السابقة ومدارسها المتنوعة .

وثانياً : الى فصل ماليس باسلام مما هو اسلام ، عن طريق الرجوع

الى القرآن والسنة الصحيحة ، واعتبارهما أساساً للرأى في ذلك ، وفي

طبع أحداث الحياة بطابع اسلامي .

وهذا العامل الثاني يستدعى :

اضعاف « التقليد » من جهة ،

والدعوة الى « الاجتهاد » من جهة أخرى

وقد حمل لواء الحركة الفكرية في هذه المرحلة الثانية :

١ — محمد بن تيمية ، وتلميذه ابن قيم الجوزية .

٢ — ومحمد بن عبد الوهاب ، كمقدر لحركة ابن تيمية وحريص على

صيانتها .

٣ — ومحمد بن علي السنوسي الكبير ، كداعية الى الرجوع الى

القرآن والسنة ، وتخليص الفكر الاسلامي من مظاهر ضعفه وركوده .

٤ — وعثمان بن محمد بن فودي (١٢٣٢هـ — ١٨١٧م) الدامي الى

مسبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة في غرب افريقيا .

* أما المرحلة التي لم يزل الفكر الاسلامي يعيش فيها حتى الآن : في تحد وصراع ، فهي :

تلك المرحلة التي ظهر فيها الاستعمار الغربي والاستعمار الشرقي ويحاولان السيطرة على توجيه المسلمين فيها .

وفي هذه المرحلة الراهنة الحرجة يتجه الفكر الاسلامي مرة الى تأييد الاستعمار ، او على الاقل يتجه الى الولاء له .

وبدا هذا الاتجاه في بحوث بعض زعماء « الاصلاح » في الهند ، وفي مقدمتهم السيد أحمد خان .

كما بدا في نشأة بعض المذاهب الدينية الجديدة داخل الجماعة الاسلامية . كذهب الاحمدية الذي تفرع عنه فيها بعد ما يسمى « بالقافيانية » . وبالإضافة الى هذا وذاك بدا هذا الاتجاه كذلك :

في دراسة المستشرقين للإسلام ، وتصدير هذه الدراسة الى المسلمين وتقديمها اليهم في صورة بحوث أو في صورة توجيه جامعي ، أو تنوير عام .

كما بدا في استجلاب الفكر الماركسي اللينيني ، و « الماوي » وتقريبه الى الاسلام باسم الثورة الاجتماعية و « القومية » نحو : ديكتاتورية الطبقة العاملة العالمية .

واتجه الفكر الاسلامي مرة أخرى في هذه المرحلة الى مقاومة الاستعمار الغربي والشرقي ، ومقاومة تلك المذاهب والبحوث الفكرية الاسلامية التي خلقها لمعاونته في تمكين سلطاته في رقعة البلاد الاسلامية .

وبدا هذا الاتجاه في حركة جمال الدين الأفغاني .

ثم في حركة الشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية بعده .

ثم في دعاة آخرين بعدهما — كاقبال وغيره — لتوضيح خطر الاتجاهين على الإسلام والمجتمعات الاسلامية .

منذ بداية القرن العشرين أخذ التفكير الاسلامى اما :

طابع « التجديد » ،

او طابع الاصلاح الدينى .

دون أن تكون للحركة « التجديدية الفكرية » الآن صلة مباشرة بمعاونة الاستعمار ، على نحو ماكان الاتجاه الفكرى الذى قام طول نصف القرن. الاخير بمساندة الاستعمار. وطبع نفسه بطابع « التجديد » أو « الاصلاح » وهو اتجاه السيد أحمد خان ، ومذهب الاحمدية فى الهند .

فقد قام كلاهما لخدمة الاستعمار ، ولكنه غطى هذا الهدف باسم التجديد والاصلاح .

ومع كون حركة التجديد فى الفكر الاسلامى فى هذا القرن العشرين. لم تكن باملاء الاستعمار الغربى مباشرة ، فانها مع الاسف الشديد تعاونته على ازدياد نفوذه لأنها تريد اما للفكر الغربى ونظرته الى الاسلام ، او للفكر الغربى الطبيعى ونظرته المادية فى الحياة .

وبذلك تعتبر (هذه الحركة التجديدية) من حيث الأثر السلبى على « القيم الاسلامية » استمرار لاتجاه معاونة الاستعمار المكشوفة فى القرن. الماضى ،

بل كانت فى سلبيتها اشد واقسى على هذه القيم ، لأنه لم يتصل بها اتهام معاونة الغرب المستعمر ، كما صاحب هذا الاتهام حركة التجديد الماضىة .

ودراسة الفكر الاسلامى فى هذه المراحل الثلاث تعنى قبل كل شىء بيان العوامل الايجابية ، والاخرى السلبية ، التى لها اثر مباشر اما فى قوة المسلمين ودفعهم الى الامام ، او فى ضعف المسلمين وتهميق كظلمهم ، وابعادهم عن سيادة انفسهم على انفسهم .

الفصل الأول

تقييم الفكر الإسلامى فى مرحلته الأولى

فى جانب الفقه :

١ - ان الفكر الإسلامى فى جانب التفقه يدل على قدرة وبراعة عقلية ،
ويدل أيضا على أصالة فى الفهم ورجاحة فى الوزن ، وعلى خطوات فسيحة
فى البناء .

ولو لم يصر التفقه الى تعصب ، ولو لم تصل تلك الأصالة فى الفهم الى
تقليد جارف - لما وقفت حركة البناء الفقهية ، ولما وقعت بعد هذا الوقوف
تلك الانفصالية ، فى حياة المسلم : بين سلوك يأخذ مجراه تحت تأثير ظروف
الحياة نفسها ، وبين الإسلام الذى تجسدت روافده بحيث لم تعد تسير مع
السلوك جنباً الى جنب ، أو بحيث لم تعد تمنح الإنسان المسلم المساعدة فى
التوجيه فى سلوكه وفى طبع هذا السلوك بطابع إسلامى .

هذه « الانفصالية » دعت بعض علماء المسلمين الى أن يطلبوا الى
المسلمين العودة الى أوضاع الحياة قبل هذه الانفصالية والوقوف عندها ،
وبذلك تنقطع صلتهم بقوانين الحياة فى التطور وفى البقاء للأصلح فى ملائحته
نفسه مع أحداث الحياة .

وهؤلاء هم الذين يصفون الجديد بأنه « بدعة » . وهذا خلف ، وضد
حياة الإنسان نفسه .

بينما هذه الانفصالية ذاتها دعت بعض مؤرخى الأجانب للحكم على الفقه
الإسلامى بالانحلال ، أو بالتأزم . وكلاهما دليل على أن امكانياته محدودة ،

وانها انتهت ، واستنفدت عند حد معين في تاريخ الجماعة الاسلامية ، ولم تستطع بعد هذا الحد المعين الآن ان تقدم المعنوية الضرورية .

هذا وذاك في حين : ان نفرا ثالثا من علماء المسلمين لم ير واحدا من الرايين السابقين ، بل يرى ان هذه « الانفصالية » التي وقعت منشؤها : طغيان التعصب للمذاهب ، وعدم الانفكاك عن التبعية المطلقة . فحال هذا الطغيان دون اتخاذ موقف حر يعود بالاسلام الى مرونته . وبذا يمكن له ان يستوعب الجديد من الاحداث ، ويمكن له ان يستمر كذلك في تقديم المعونة التي كان يقدمها فيما مضى ، يوم ان كان هناك موقف حر او ما يسمى « بالاجتهاد » .

... وهذا نفر الثالث هو صاحب التفكير الاسلامي في مرحلته الثانية وهي مرحلة اعادة بناء المجتمع من جديد .

* * *

في جانب التفكير :

٢ — اما الفكر الاسلامي في جانب التفكير فيقوم على انه فكر حاك ومردد للفكر الدخيلة ، وبالأخص الاغريقية منها ، دون ان يقدم جديدا ، او حتى دون ان يهضمه .

وما هذه المعارضة للفكر الاغريقي التي يتزعمها الغزالي الا آية على ان العقلية الاسلامية لم تفهم صنعة العقل الآري ، ممثلا في التراث الفكري اليوناني .

وهذا الرأي ينادى به بعض علماء الغرب من المستشرقين في نقدهم للفلسفة الاسلامية .

ولكن في واقع الامر : عدم بناء الفكر الاسلامي جديدا في الفلسفة الاغريقية الالهية ، أي عدم اضافته حلقات الى ما خلفه الاغريق فيها : لا يعود الى وقف العقلية الاسلامية عند حد الحكاية والتقليد دون الاصاله والبناء .

كما لا يرجع الى عدم هضم هذا التراث الفكري ،

بل يرجع الى انه قد تكشف لهذه العقلية الاسلامية بعد الدراسة ان هناك فجوة بين بعض فكر هذا التراث وبين مبادئ الاسلام .

فالذين احتضنوا هذا الفكر من المسلمين استفادوا صنعتهم العقلية في التوفيق والملاءمة بين الجانبين ،

والذين رفضوه منهم قصروا تفكيرهم على اظهار نقائصه وبيان بطلانه من وجهة المقاييس العقلية في المرتبة الأولى ، ثم من وجهة الاسلام في المرتبة الثانية .

فكتاب : « مقاصد الفلسفة » للغزالي الذي يجعله تمهيدا لكتابه : « تهافت الفلاسفة » . . يوضح في غير لبس : مدى فهم الغزالي للفكر الاغريقي ، ثم مدى فهمه ايضا لعملية التوفيق التي قام بها المسلمون .

فتناقض الفكر الاغريقي في كثير من آرائه لبعض تعاليم الاسلام وجهت العقليات الاسلامية وجهة اخرى ، غير وجهة البناء والاضافة . وهي وجهة التوفيق ، أو النقد .

ولو ان العقلية الاسلامية لا تملك استطاعة التفكير الفلسفي لما كان لها انتاج يؤثر : سواء في عملية التوفيق ، أو في عملية النقد . فكلتاها مهملتان تدلان على العقل الذي يباشرهما عقل فلسفي يستطيع البناء ، ان دعت ظروف الفكر الى البناء .

ويؤيد ذلك : أن العقل الاسلامي نفسه في مجال آخر غير مجال « الميتافيزيقا » والالهيات ، وهو مجال الرياضة والطبيعة — استطاع أن يكون عقلا بنائيا ومنتجا أصيلا .

لأنه في هذا المجال الآخر لم يجد الحرج الذي وجده في المجال الالهي . وهو الحرج الناشئ عن القيمة الذاتية للتعاليم الاسلامية ، التي ادركها وبرهن على صحتها قبل نقل الفكر الدخيل الاغريقي الى اللغة العربية .

فكان من الطبيعي أن يفهم الفكر الدخيل في ضوء تلك القيمة الذاتية

للتعاليم الاسلامية ، وكان من الطبيعى كذلك قبل البناء فى الفكر الفلسفى الدخيل : أن يوفق ، أو ينقد هذا الفكر ، عندما تبدو معارضته لشيء التزمه عقلا قبل ذلك ، وهو تعاليم الاسلام .

ويقول WILHELM DILTHEY فى : كتابه Gesammelte Schriften (فى الجزء الاول صفحة ٢٩٢ — طبع لبيتسج سنة ١٩٣٣) :

« وقد استخدم المسلمون المصطلحات الفلسفية اليونانية فى علم الكلام ، واستخدموا فى تنظيمه المنطق القديم وعلم المقولات . وقد تركز محيط الافكار حول التصورات الدينية وجذبت نحوها تنفا من العلم اليونانى وأخضعتها لها .

وقد تغير الأمر لما اكتشف العرب — كمركز ثان للعمل العقلى — علوم اليونان الطبيعية ، وابتدأوا يبنون حولها دائرة من المعارف الطبيعية .

وقد أثرت حركة ترجمة العلوم الطبيعية الى العربية فى الاستمرار فى بناء العلوم الواقعية التى نشأت فى مدرسة الاسكندرية ، وحافظت هذه المدرسة على عدم الخلط فيها ، كما كانت ..

والغرب مدين للعرب بدور الوساطة فى نقل نظام الأرقام الهندية ، وفى توسيع نظام الجبر اليونانى » (ص ٢٩٣ — ٢٩٤) .

« وبلا شك قد هياؤا الأوامر بتقدمهم الخاص الى نشأة العلم الطبيعى الحديث :

فتوسعوا فى الكيمياء عما وصلت اليهم من مدرسة الاسكندرية .

وأوجدوا عدة مستحضرات كيمياوية .

كما تقدموا فى الرياضة واستخدموها كألة للتقدير الكمى .

« ومايقوله « ديلتاى » هنا يؤكد مذهبنا اليه ، من أن : عدم بناء الفكر الاسلامى فى الجانب الالهى فى الفلسفة الاغريقية يرجع الى التباين بينها

وبين تعاليم الاسلام ، وليس الى ضعف العقلية الاسلامية وعدم استطاعتها
التفلسف .

على ان هناك شيئا آخر وراء البناء أو وراء عدم البناء ، من العقل
الإسلامي ، في جانب الفكر الاغريقي ، هو :

ان تفلسف المسلمين في الجانب الالهى الاغريقى الذى انحصر في التوفيق
والملائمة بين آراء الاغريق من جانب وتعاليم الاسلام من جانب آخر ،
لم يفد الاسلام كدين ، كما لم يترك العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى
على حقيقته .

... لم يفد الاسلام كدين ، لأن : معتقدات الدين في جانب الله سبحانه
وتعالى ، بشرحها شرحا فلسفيا اغريقيا او بامالة الفكر الاغريقى نحوها
ومحاولة صهر الطرفين في وحدة واحدة . . عقدت هذه المعتقدات ، وأضحى
فهمها بعد التعقيد أو بعد تفلسف العقيدة ، وقفا على طبقة من الناس
خاصة ، وهى طبقة العقلين الذين دربوا ذهنهم تدريبا خاصا على فهم
المشاكل الفلسفية الالهية القديمة ومشاكل القرون الوسطى :

ولم تترك هذه الملائمة العقل الانسانى يدرك الفكر الاغريقى على
حقيقته . لانه صبغه ، بعد التفلسف القائم على التوفيق ، بصيغة دينية ،
منحته نوعا من القداسة تحول دون نقده ورؤيته كما هو . كما أضافت
اليه عناصر دينية أخرى ليس من السهل فصل بعضها عن بعض .

وبذلك بقى هذا الفكر فترة من الزمن يردد على هذا النحو من
الاثباتك .

في جانب التصوف :

٣ - أما التصوف الاسلامى فقد نال نوعه المتأخر استحسان الغرب من
جانب ، وسخط المسلمين عليه من جانب آخر .

كان التصوف زهدا . فأصبح ضربا من ضروب الفلسفة . ثم مال الى
« وحدة » البراهمية و « حلول » المسيحية .

وهذا المآل الذى آل اليه هو موضع الاختلاف فى التدبير ، بين الاستحسان والتجريح .

أما استحسان علماء الغرب له لأنه يميل بالاسلام نحو المسيحية .
فيمبعد الاسلام عن مجال الحياة العامة . ويقصره على الدربة النفسية
ومايسمى بالصفاء الروحى للفرد . فوق أنه يقرب الله بفكرة الحلول الى
الانسان على نحو تأليه عيسى المسيح وجعله طبيعة مزدوجة ، الهية
الباطن ، وانسانية الظاهر .

وهذا ماينشده الغرب ويبتغيه من الدين . اذ الدين فى نظره يعالج
نفس الفرد ويضع أمامه المثل الأعلى للاقتراب منه .

هكذا يشرح الدين فى نظر الغرب اقتباسا من وضع المسيحية .

أما المسلمون فيرون أن فكرة الحلول تنقض رسالة الاسلام فى وحدة
الله وتنزيهه عن الحق وصفاته . وهى لكونها تستتبع فكرة « التناسخ »
تجعل من الله موجودا منتقلا . وذلك يتنافى مع بعض صفاته تعالى كالبقاء
والقيام بالنفس ،

فالمسلمون يرون الصوفية المتأخرة ضربا من تحريف الاسلام الى المسيحية
المحرفة ، وهى مسيحية الحلولية .

فى السياسة ونظام الحكم :

{ — أما تفكير المسلمين فيما يتصل بالامامة أو الرئاسة فى الجماعة الاسلامية
ففضلا عن كونه اتجه الى اتجاهين متقابلين تماما ، مما ينبىء عن أن
العاطفة الانسانية كان لها أثر كبير فى تبلور الاتجاهين ، فإنه صار :

الى انحراف واضح ، فى اتجاه ،

والى قسوة مرة واضحة فى الاتجاه الآخر .

أما الانحراف فقد صاحب الاتجاه الذى يرى وجوب حصر الامامة فى
مائلة خاصة . فقد صار هذا الاتجاه — لا الى القول « بعصمة » الامام
فقط مما يجعل الامام فى منزلة الرسول وفوق مستوى الانسان العادى —

بل الى اعتقاد ان روح الله تحل في الامام ، وأن روح الله تنتقل من امام
أختفى الى امام وجد وانبثق .

وهذا هو منطق : الحلول ، والتناسخ . بل صار الأمر أشد انحرافا
حيث يجعل الامام الحق المطلق في الراى الذى يستفتى فيه . ويعتقد بعد
ذلك من أتباعه بأن رايه حجة ، لاتقل عن حجة القرآن نفسه .

وأما القسوة فقد صاحبت الاتجاه المقابل الذى لايجب حصر الامة
في بيت معين . بل تكون حيث يوجد خيار المسلمين ، فقها وتدينا وخدمة
للالسلام والمسلمين .

فقد قسا أصحاب هذا الاتجاه في الحكم على أصحاب الاتجاه السابق ،
حتى على أولئك منهم — وهم الكثرة الغالبة — الذين لم يصيروا الى
نفس المصير الذى صارت اليه قلة منهم . وهم المسلمون : بغلاة الشيعة ،
أو بمطرفي التشيع .

والقسوة في الحكم صورة عامة على أصحاب الاتجاه وفيهم المعتزلة ،
ادت الى فجوة كبيرة في الجماعة الاسلامية بحيث أصبح العداء بين
الطرفين تقليدا ومذهبا .

وبذلك كاد الاسلام ينقسم الى قسمين ، أو الى « دينين » :

دين « السنة »

ودين « الشيعة » .

والسنة هم أعداء الشيعة .

والشيعة هم أعداء السنة .

وهذا غلو من الطرفين : فليس أهل السنة هم أرباب مذهب معين ،
بل هم أهل « الحق » . والحق ليس دائما في طرف . وبذلك ، قد يكون
الشيعة من أهل السنة على هذا الأساس . كما قد يكون من يعرف بالسنة
تقليدا بعيدا عن الحق في غير موضع مما رأى .

يقول ابن تيم الجوزية في كتابه شفاء العليل (١) :

واهل السنة ، وحزب الرسول ، وعسكر الايمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . . لا مع الاشاعرة ، أو الرافضة ، أو غيرها — بل هم مع هؤلاء قريبا أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء فيها أصابوا فيه . فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه ، وهم براء من باطلهم .

فمذهبهم (أى مذهب اهل السنة) جمع « حق » الطوائف ، بعضه الى بعض ، والقول به ، ونصره وموالاة أهله من ذلك الوجه . ونفى باطل كل طائفة من الطوائف ، وكسره ومعاداة أهله من هذا الوجه .

فهم حكام بين الطوائف . ولا يقابلون بدعة ببدعة . ولا يردون باطلا بباطل . ولا يحملهم شتان قوم على ألا يعدلوا فيهم . بل يقولون فيهم الحق ، ويحكمون في مقالاتهم بالعدل والله سبحانه أمر رسوله أن يعدل بين الطوائف ، فقال :

« فلذلك فادع ، واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم » (٢) .

ان الخلاف حول الامامة أو حول نظام الحكم والرياسة في الدولة نشأ شخصيا وارتبط في اذهان المتخاصمين والمختلفين بشخص معين أو أشخاص معينين . وانتهى أمره الى الامعان في الارتباط بالشخص .

فشخص الخليفة قبل « على » كان محل خلاف في التقدير والاحقية . و « على » وسلسلته في النسب كانت محل خلاف في التقدير والاحقية .

... بينما الاسلام تركزت رسالته الاولى في دفع المؤمنين به نحو تجاوز الأشخاص الى المبادئ والسمو بهم من النظرة الى الكائنات المحسوسة الى النظرة الى الله وحده ، الذى « لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » (٣) .

(٢) الشورى : ١٥

(١) طبع الخانجي ص ٥١

(٣) الأنعام : ١٠٣

ان هذا الخلاف وما انتهى اليه كاد أن يرجع المسلمين الى عهد الوثنية التي حاربها الاسلام أشد محاربة . والوثنية من شأنها أن تفرق بين عابدى الوثن . لأنه غير محدود ، وغير محصور ، بل مايؤوله الوثنيون كثير متعددا بالشخص وبالمكان .

فمسير هذا الخلاف ، وكذلك ما انتهى اليه أمر الفقه الاسلامي من عصبية ممقوتة ، وانصراف من مصدر الاسلام نفسه وهو القرآن الكريم ،

وتركيز التقدير والتقدير للمؤلفين وللمؤلفات دون المبادئ والتعاليم القدسية كما احتواها كتاب الله ،

ثم ما أتى به الفكر الفلسفي من تعقيد في العقيدة ، وما أتت به الصوفية المتأخرة من تحريف وتحويل الاسلام الى مسيحية بوذية ،

... كل هذا ، فضلا عن أنه فرق المسلمين الى شيع واحزاب ، وندوات ومجالس ، آل بالاسلام الى نحو لم تأت به الرسالة الالهية ، وحول غايته الى غاية أخرى .

فبعد أن كانت غايته :
جمع الكلمة وقوة المؤمنين ،
ودفع السير قدما في الحياة ،
... أصبحت غايته : ما آل اليه :
من تفريق الكلمة وضعف المؤمنين به ،

ودفع الى الركود والاستذلال والاستجداء من أجل العيش في الحياة ، وأصبحت رسالة المسلمين : أن يعيشوا على أى وضع ، بدل أن كانت رسالتهم جهادا في سبيل الله ، وهو سبيل الحق وخير الانسانية :

وبهذا المسير تمهد الجو لظهور فترة أخرى من فترات التفكير الاسلامي .

ولابد أن تكون فترة مغايرة للفترة الماضية :

في طابعها ،

وبواعثها ،

وغايتها .

وعلى أثر هذا نشأت فترة التفكير لاعادة بناء المجتمع الاسلامى ، وورده
الى وحدته وقوته .

* * *

الفصل الثاني

إعادة بناء المجتمع الإسلامي

تمهيد :

إذا كان الفتح الإسلامي قد انتهى بانتهاء القرن الأول الهجري — واستقرت بذلك الإمبراطورية الإسلامية في الشرق والغرب — فنهاية القرن الثالث الهجري تعتبر النهاية الزمنية لاستقرار الفكر الإسلامي وتكامله . على معنى أن كل الاتجاهات الفكرية ، ومدارس الرأي المختلفة في : الفقه ، والعقيدة ، والتصوف ، قد وضحت وتميز بعضها عن بعض ، وعرف لها أنصارها واتباعها ، ورسمت لها خطوط الجدل والنقاش ، وأصول الاستنباط ، ومناهج الشرح والتوفيق . . الى غير ذلك مما يتصل بتحديد الفكر في مصادره ، وفي أهدافه ، وفي طريق سيره من : بدايته الى بلوغ غايته .

أما الثلاثة القرون التي تبعت هذه القرون الثلاثة الأولى فقد كانت المسرح الزمني للكفاح العقلي ، والخصومة الجدلية بين تلك الاتجاهات الفكرية ، التي تم بروزها ، واكتملت معالمها في الحقبة السابقة . ثم كانت من جانب آخر بالاضافة الى كونها مسرحا لهذه الخصومة الذهنية ، مسرحا أيضا للصنعة العقلية المذهبية . أي لتلك الصنعة التي لا تتعدى في موضوعها وفي منهجها غاية المذهب والاتجاه الخاص الماثور من قبل . وانتهى الكفاح العقلي ، مع تلك الصنعة العقلية المحدودة ، الى الحال العقلية ، والنفسية ، والاجتماعية ، التي وصفناها آنفا في الفصل السابق . وهي حال :

الركود العقلي ،

والفرقة النفسية ،
والتحزب الطائفي ،
والانقسام المذهبي .
سنة قرون مضت على الفكر الاسلامي ، قام فيها ، واكتمل نضوجه ،
وتم انحداره .

كان ايجابيا متحول الى سلبية واضحة ،
وكان اماره قوة ذهنية فأصبح علامة ضعف عقلى .
ابتدا هذا الفكر والجماعة الاسلامية في صورة أمة وجماعة واحدة وانتهى
يها الى اثنع ماينتهى عامل التخريب في تقويض الوحدة ، الى وحدات منفصلة ،
لا رابط فيها الا الاسم العام واسلوب التخاصم والتناذب .
ومع هذا تحولت الجماعة الاسلامية التى تمت لها السيادة على رقعة
من العالم واسعة ، وورثت مدنية امبراطوريتين طال الصراع بينهما قرونا
مديدة على حكم العالم القديم فى الشرق والغرب ، فى أسرع وقت لم
يعهده التاريخ البشرى — الى دويلات ومناطق ، مزقتها الضعف السياسى ،
واصطنعها هذا الضعف (١) .

(١) منذ منتصف القرن الثالث الهجرى أخذت الخلافة الاسلامية تنقص
من أطرافها حتى لم تعد تتجاوز ما بين لابتى دائرة ضيقة حول بغداد .
وصارت خراسان وما وراء النهر لابن سامان وذريته من بعده .
وبلاد البحرين للقرامطة .
واليمن لابن طباطبا .
وأصفهان وفارس لبنى بويه .
والبحرين وعمان لفرع من عائلة القرامطة ، قد أسس فيها دولة
مستقلة .

والاهواز وواسط لمعز الدولة .
وحلب لسيف الدولة .
ومصر لأحمد بن طولون ، ومن بعده للبلوك الذين تغلبوا عليها
وامتلكوها واستقلوا بحكمها : كالأخشيديين ، والفاطمين ، والأيوبيين ،
والمماليك وغيرهم .

ولو أن هذا الضعف السياسى وصل بالجماعة الاسلامية الى دويلات بدل دولة ، دون أن تقضى الحزبية المذهبية ، والركود العقلى ، والفرقة النفسية على علاقات الافراد بعضهم ببعض داخل كل دويلة أو داخل كل منطقة — لأملنا فى أن التصدع الداخلى يتحول الى قوة سياسية موحدة يوما ما ، أو على الأقل لأملنا فى قيام كتل اسلامى بين هذه الدويلات، يدفع خطر أى عدوان خارجى على المسلمين ، عندما يدق ناقوسه ، أو عندما تلوح فى الأفق أية أمارة بوقوعه فى القريب أو البعيد .

ولكن ازواج الضعف واجتمعت عوامله

وانضم الى التصدع الداخلى المذهبى عدوان الصليبيين بزعامة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية .

وعدوان البرابرة بزعامة هولاء من التتار .

أولئك من الغرب ينزلون من البحر الى شواطئ الشام : سوريا ، ولبنان وفلسطين الآن .

وهؤلاء ينحدرون من جبال وسط آسيا وشمالها .

أولئك يريدون الاستيلاء على بيت المقدس : عهد المسيحية ، ورمز وحدتهم فى العقيدة .

وهؤلاء يريدون التوسع فى الجاه العسكرى ، بعد أن حرموا جاه العلم والفطنة فى التوجيه والقيادة السياسية .

يدفع أولئك الصليبيين ايمان الجاهل .

ويدفع هؤلاء التتار جهل الانسان بقيمة المعرفة الى الاعتداء أو الى التوسع المخرب للمدنية والحضارة .

وصادف جهل الفريقين علم المسلمين الذى انتهى بهم الى ما هو شر من الجهل .

وهكذا : كان الظلام الذى أرخى نقابه على مستقبل الجماعة الاسلامية شديد الحلوكة والكثافة . وكان من الشاق أن يبدد فى يسر ، أو فى وقت قصير ،

لو وجدت العوامل التى تبدده ، أو كانت هذه العوامل من الكثرة والقوة بحيث تستطيع تبديده .

ومن رأينا اذن انه : هناك عاملان فى ضعف المسلمين :
عامل داخلى : وهو التفتت الذى نشأ عن الفرقة المذهبية والركود
الذهنى .

وعامل خارجى : وهو الضعف الذى نشأ عن الاعتداءات الصليبية
والغزو التتارى المريع .

وبهذا وذاك تلاشت القوة السياسية فى الجماعة الاسلامية ، وتلاشت
قوة التماسك والوحدة فى التوجيه :

ولكن من رأى بعض الغربيين : أن ضعف المسلمين لم يكن له اتصال
بالجانب السياسى اطلاقا . بل يرى هذا البعض :

« أن التدهور فى الاسلام لم يكن نتيجة لفقدان القوة المادية وللسيادة
السياسية ولا لنقص فيهما ، بل لأن القوة الروحية نفسها ذهبت (١) .

فإن الآثار العربية العلمية التى شرفت بعدد من روائع الانتاج العقلى
انحطت بسيل من الكتب فى التنجيم ، والصناعة ، والسحر (٢) .

وأن مناقشة ابن خلدون للخرافات المختلفة بين المسلمين — على الرغم
من أنه لم يستطع إلا أن يصدق بعدد منها — أمر مفرد فى آثار العصور
الوسطى .

غير أن الأمر تفاقم بعد عصر ابن خلدون فحدث رد فعل متعاقب
الحلقات ينتقل به المسلمون من الأخذ بخرافة الى الأخذ بثنائية ، ثم
ثالثة .

(١) من مقال لجورج سارنتون فى كتاب : الشرق الأوسط فى مؤلفات
الأمريكيين ص ٥٠ . نشر مؤسسة فرانكلين فى القاهرة .
(٢) صفحة ٥١ من الكتاب نفسه .

بعدئذ ففتح الانحطاط الروحي في الاسلام الباب للخرافات شيئا فشيئا ،
ثم ضعفت الحواجز العقلية التى تحول عادة دون الخرافات ، بتأثير بعض
الفقهاء الجهلة المتعصبين .

ثم أن الخرافات الجديدة زادت في سذاجة العامة ، وجهالتهم وغبائهم ،
وتعصبهم . وهذه بدورها أدت الى نشوء خرافات جديدة وهلم جرا (١) .

ونحن نجد أن السلطة العثمانية قد ظلت عظيمة طوال قرون كثيرة ،
ومع ذلك فإن الثقافة لم تبلغ في تركيا مابلغته في عدد كبير من الدول
الأوروبية التى كانت أضعف من تركيا كثيرا ، والتى كانت ترهب تركيا رهبة
الموت .

أن ضعف الايمان الاسلامى بين المسلمين ساعد على تدعيم الامبراطورية
العثمانية ، ومع ذلك تقوضت أركان العلم العثمانى .

أن الأسباب الحقيقية لكل انحطاط تكون أسبابا داخلية لا أسبابا
خارجية . لقد عبس المسلمون في وجه البحوث العلمية ونفروا منها ،
بسبب اعتقاد الفقهاء بأن : مايعرفونه هم من العلم يكفى لكل شيء . وهكذا :
وقف التقدم العلمى بسبب تعنتهم ، وعدائهم للتفكير في سبيل المعرفة (٢) .

ومن رأى صاحب هذه المقتطفات اذن أن : الاعتداء الصليبي ، الذى دام
طوال القرنين الثانى عشر ، والثالث عشر ، وأن الغزو التتارى الذى انتهى
بالاستيلاء على بغداد وتخريبها في أواخر القرن الرابع عشر للميلاد لم يكن
لكليهما اثر على ضعف المسلمين الثقافى والروحي ، وأن كان ذا اثر على
الجانب السياسى . لكن الجانب السياسى بعيد الصلة عن الجانب الثقافى
والروحي .

والعامل الوحيد في نظره هو :

الانحطاط الروحي الذى أصاب المسلمين ، والذى يتمثل في الخرافات .
على نحو ما يذكر في كتب الصنعة (الكيمياء) والتنجيم للمؤلفين المسلمين :

(١) صفحة ٥٤ ، ٥٥ من الكتاب نفسه .

(٢) صفحة ٤٨ من الكتاب نفسه .

ومثل على بعد الصلة بين الجانبين السياسى والثقافى بتركيا . فأبان
انها : لم تكن على علم ومعرفة تساوى قوتها ، ولكنه لم يذكر تحديد تلك
العلاقة أبان ضعفها : أكانت فى ضعفها السياسى ، قوية فى المعرفة والثقافة ؟

وإذا كانت تركيا ضعيفة فى الثقافة والمعرفة فى كلتا الحالتين الا يكون
من الأوفق استخلاص : أن الميل الى المعرفة فى الشعب التركى أقل من
الميل العسكرى فيه واذن فالضعف العلمى فيه أمر طبيعى ، وعندئذ لا يصح
التمثيل بتركيا فيما يريد أن يذهب اليه المؤلف .

كيف لا يكون الضعف السياسى ذا أثر على الثقافة والعلم فى أمة من
الأمم ؟ ان الاغريق فى القديم عندما ذهب استقلالهم انحط تفلسفهم ، وانحط
تفكيرهم .

فمذهب الأبيقورية يدل على الانحراف فى التفكير الاغريقى . وأن
مذهب « اللادرية » يسدل على الحرج الذى صحب التفكير الاغريقى.
المنطلق قبل ضياع استقلال هذا الشعب (الاغريقى) .

اننا فى عصرنا الحديث لاتكاذ نصدق ، أن : الالمان واليابان بعد ضياع
استقلالهم وتحكم الحلفاء فى توجيههم لم يتأثروا فى معرفتهم وثقافتهم الموجهة .

ان شباب الالمان وشباب اليابان اليوم له من المقاييس الخلقية ومن
النظر فى الحياة ما يختلف تمام الاختلاف عما كان لهم من مقاييس قبل الحرب
العالمية الثانية .

ان اتجاه التفكير السائد فى المانيا قبل هذه الحرب كان نحو « المانيا » :
نحو عظمتها ، وعبقريتها ، وتفرداها بالعظمة والعبقرية . أما بعد هذه
الحرب فحلت الديمقراطية أو العالمية محل « المانيا » فى تفكير الالمان .

وكذلك الشأن بالنسبة لليابان . هذا الشعار : « آسيا للأسيويين »
كان هدف التفكير اليابانى . والنزعة العقلية اليابانية كانت لتبرير طرد
الرجل الأبيض من آسيا .

ولكنه يدعمو (الشعب اليابانى) اليوم الى التعاون معه أو تبرير سيادته عليه .

ولهذا مازلنا نرى أن الحال الداخلى ، كالحال الخارجى للمسلمين ، ضاعف ظلام المستقبل لهم ، وقلل من رؤية العوامل المبددة لهذا الظلام ، وكثرتها (تلك العوامل) .

اذ أنه فى مثل هذه الحال لاينتظر : أن تكون تلك العوامل كثيرة لو كانت لها قوة . لأنها لو كانت كثيرة لما تكون ذلك الظلام وتكاثف واشتد . ولو كانت قليلة ، ومع قلتها لها قوة ، فلا ينتظر أن تنفذ قوتها الى كثافة هذا الظلام أو تحد من كثرته وشده بحيث يرى ذلك من يعاصر عملها ويرقبه ، لأن عملها عندئذ لايلبث أن يبدأ حتى يعوق ، أو يخفى حتى يخبو ضوءه تحت موجة الظلام القديمة الحالكة .

فلا بد من زمن يمضى حتى يرى أثر العمل ، ويهتدى السالك بذلك الضوء الذى لمع ثم حجب بذلك الظلام القوى فى كنهه وكيفيته .

لا بد من زمن يمضى ، يقصر أو يطول ، حتى نتبين أنه كان هناك عامل حاول أن يبتد ذلك الظلام .

ولا بد من زمن يمضى ، أو يطول ، حتى يتضح لدينا كذلك : أن هذا العامل كان من القوة بحيث استطاع أن يعمل ، واستطاع أن يستمر فى عمله ، رغم كثرة العقبات التى تحول دون ابتدائه بالعمل ودون استمراره فيه .

ابن تيمية

مضى زمن أكثر من أربعة قرون حتى عرف محمد بن عبد الوهاب النجدي أن ابن تيمية (١) الحراني هو :

(١) (١) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن محمد بن تيمية

الحراني الحنبلي . ولد في جران ١٠ ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ

(٢٢ يناير سنة ١٢٦٣) .

(ب) وفي أثناء عام ٦٦٧ هـ (١٢٦٨) التجأ مع والده وأسرتهم

إلى دمشق خوفا من اضطهاد المغول .

(ج) وبعد وفاة والده في سنة ٦٨١ هـ (١٢٨٢) تولى منصب

التدريس بعده للمذهب الحنبلي .

(د) حج إلى مكة في سنة ٦٩١ هـ (١٢٩٢) .

(هـ) وفي ربيع الأول سنة ٦٩٩ هـ (١٢٩٩) أفتى وهو في القاهرة

على سؤال ورد له من حمة بشأن صفة الله . وكانت فتواه

هذه سببا في إثارة الأشعرية والرأي العام ضده . وعندما

عاد إلى دمشق أبعد من وظيفته كأستاذ ولكن في السنة

نفسها عين واعظا يعظ الناس بالجهاد في سبيل الله ضد

المغوليين . وذهب لهذا الغرض في السنة التالية .

(و) وفي سنة ٧٠٤ هـ (١٣٠٥) حارب سكان جبل كسروان في

سوريا . وهم من الاسماعيلية والنصيرية الذين يؤمنون

بعصمة علي . ويعتبرون الصحابة مشركين ولا يصلون

ولا يصومون .

(ز) وفي سنة ٧٠٥ هـ (١٣٠٦) ذهب إلى القاهرة . ثم عاد منها

بعد فترة إلى دمشق .

(ح) وتوفي في ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٨) .

المسلمين في وقته ،

ذلك العامل القوي الذي حاول أن يبدد الظلام الحالك الذي خيم على

وهو الذي يحارب ضعفهم الفكري ، والديني ، والاجتماعي ، والسياسي ،

وهو ذلك المشعل الصغير الذي سلط مشعله على عيوب :

الخوارج ، والمرجئة ، والرافضة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والكرامية ،
والأشعرية ، من مذاهب المتكلمين ، والفقهاء :

والمتصوفة في شخص الغزالي (في كتابيه : المنقذ من الضلال ، وأحياء
علوم الدين لكثرة الأحاديث الموضوعة) . ومحيي الدين بن عريبي ،
وعمر بن الفارض .

والفلسفة الاغريقية في شخص : ابن سينا ، وابن سبعين .

واليهودية ، والمسيحية (لتحريف رسالة الله فيهما) .

ابن تيمية الذي عاش في القرنين : الثالث عشر ، والرابع عشر الميلادي ،
أو السابع والثامن الهجري (٦٦١ — ٧٢٨) لم يكشف عيوب هذه المذاهب
والاتجاهات الفكرية التي تنعكس فيها حال المسلمين اذ ذاك ، وينعكس فيها
على وجه اخص وضعهم الثقافي والاجتماعي والسياسي ، فحسب ، بل
في الوقت الذي عاب فيه ، بنا . وبذلك اقترن هدمه بينائه .

لم ينقد لشهوة الخصومة أو للرغبة في اللجاج والجدل ، وإنما نقد
للاصلاح ولإعادة بناء المجتمع الاسلامي من جديد .

ومنطق نقده في غاية البساطة واليسر : كان المسلمون الأوائل اعزاء
بالاسلام ، وسادوا بالقرآن ،

وأصبح مشعلهم وقته أذلاء ضعفاء .

ففلتهم وضعفهم اليوم يرجعان اذن الى البعد عن هذا المصدر . وبعدهم
منه بوقوفهم عند حد تلك المذاهب والاتجاهات ، والتزامهم آراءها ، دون
أن يمتحنوها في ضوء هذا المصدر وضوء فهم المسلمين الأوائل اياه .

ومن هنا كانت مهمته بالدعوة الى تحكيم القرآن ، وإلى الفهم الأول
للمسلمين الاعزاء أصحاب السيادة ، وهم الرعيلى الأول ، فى اختيار مذهب
المسلمين ، أو اتهامهم وأرائهم .

وعن هذا التحكيم يتبين السلبى والايجابى من بين تلك الآراء فى جميع
مذاهب وقته . ولم ينبج مذهب من الامتحان ، ولم يخل مذهب فى نظره من
عيوب وضعف .

وبهذا عاداه ارباب المذاهب جميعهم ، واستعدوا هم عليه صاحب
السلطة والأمر . وضيقوا عليه مسالك الحياة ، ولم يسلم هو من اذى
السجن ، وأذى الاتهام .

ومع ذلك لم يهرب من ميدان الكفاح ، ولم يحل دون استمرارة فيه الا
طارىء الموت الذى نزل عليه وهو فى سجن دمشق ، بعد أن حرم من
القراءة والكتابة فيه ، فترة تطول على الثمانية أشهر قبيل وفاته :

واذ نعرض الآن لتفكير ابن تيمية نعرض اذن لجانبى تفكيره السلبى
والايجابى منه ، نعرض للمآخذ التى أخذنا على التفكير الذى عاش معه ،
كما نعرض للاتجاهات التى يراها كقيلة بإعادة المجتمع الإسلامى الى قوته
وتناسكه : فى التفكير ، والسياسة ، والترابط .

أسس النقد عند ابن تيمية :

يقوم النقد عند ابن تيمية على أسس :

أولاً : المحافظة على التفرقة بين الله والانسان : الله يعبد وحده ،
والانسان يعبد ولا يعبد .

وثانياً : الحرص على تحقيق معنى « الانسانية » : فى الانسان : فلا
يرتفع الانسان به فى النظرة اليه عن انسانيته ، كما لم ينحدر بهذه النظرة
عن مستوى هذه الانسانية .

وثالثا : فصل التعاليم الاسلامية التي تدور حول هذين المبدئين السابقين عن العناصر الثقافية والدينية الخيلة ، والتي اشتهكت بتعاليم الاسلام ، وامالتها بعد الاشتباك بها عن ان تكون ممثلة للقرآن والسنة الصحيحة ، على نحو ما كان يمثل فهم الرعيل الأول للإسلام هذين المصدرين .

وهذه الأسس يتصل بعضها ببعض في الواقع اتصالا وثيقا . وبالأخص أن الأساس الثالث يعتبر كنتاج ، أو كهدف للأساسين قبله .

* فإذا احتفظ الإنسان المسلم بالفرقة بين الله والإنسان على النحو الواضح بين المعبود والعابد ، فإنه ينوف يدرك حتما أن وضع الإنسان به أي إنسان في مستوى مع الله أمر تخيل على الإسلام واشتباك به بعد عهد الرسالة ، لأمر بعيد الصلة عن جوهر الرسالة .

وإذا حرص الإنسان المسلم على تحقيق معنى الانسانية للإنسان فإنه أيضا سوف يعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام تقاس مكانته بالنسبة للخلق لا بالنسبة لله ، فهو أعلى مكانة بين الخلق ، ولكنه ليس في درجة الله :

« قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألهم الله واحد فاستقيوا إليه واستغفروه ، وويل للمشركين » (١) .

... كما سيعلم أنه إذا وضع الإنسان في جيل في مستوى ، هو أقل من وضعه في جيل سابق عليه معناه : فصل للإنسان عن إنسانيته ، في الوقت الذي ينظر إليه على أنه أقل في الاستعداد والخصائص .

فالإنسان لديه الاستطاعة الانسانية في كل وقت ، وله أن يمارسها ، كما مارسها الإنسان السابق عليه في جيل متقدم . بل قد يجب عليه أن يمارسها . وليس من الضروري أن تتوقف ممارستها حتى تكون استطاعة كاملة . لأن الاستطاعة الكاملة ليست للإنسان مهما بلغ . يقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« إنما أنا بشر مثلكم . وأنتم تحتكمون الي ، ولعل بعضكم يكون الحن

(١) فصلت : ٦

بحجته من بعض فأتضى له . فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلايلخذه ،
فإنها أقطع له قطعة من نار » .

فاستطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الوقوف على الواقع ،
والفصل في الأمر بناء عليه — محدودة ببشريته . ولذلك يناجى الخصوم :
إن من قضى له شيء يعلم أن واقع الأمر خلافه ، عليه أن يتركه لأخيه
بغض النظر عن القضاء فيه .

فإذا حرص الإنسان المسلم اذن على تحقيق معنى الإنسانية للإنسان ،
علم أن الغلو في رفع الإنسان ، كَالغلو في خفضه ، طارئ على تعاليم
الاسلام ، لأسباب لاتتصل بجوهر الرسالة الإسلامية ، وعلم أن كليهما —
الغلو في الرفع والغلو في الخفض — أشبه بتحريف هذه الرسالة .

✽ وعن احتفاظ الإنسان المسلم بالتفرقة بين الله والإنسان ، وحرصه
على تقدير الإنسان بمعيار الإنسانية وحدها — التى هى خصيسته الذاتية —
يكون عنده الأساس الثالث ، وهو : وجوب فصل الخيل من الثقافة
والآراء الدينية عن الاسلام ، أمرا واضحا فى اللزوم ، لتحقيق الأساسين
السابقين .

ومن هنا يجدر بنا أن نفهم أن نقد ابن تيمية للمذاهب المعاصرة له يعنى
به هذا الفصل أولا وأخيرا .

وما يسمى سلبيا فى نقده هو : مايتصل بالخيل الطارئ .
وما يسمى ايجابيا هو : ما يمثل فى نظره مصدرى الاسلام : القرآن
والسنة الصحيحة .

وبهذا تكون عملية النقد عنده هى عملية الفصل بين الجانبين : الاسلام
من جانب ، والتعاليم الخيلية على الجماعة الإسلامية من جانب آخر .

نعم أن ابن تيمية فى عملية النقد ، أو فى عملية الفصل هذه قد يستخدم
بعض العبارات القاسية مما تنسب الى حيدة « العالم » « الفاضل » . لكن مع
ذلك لانستطيع أن نتهمه بأن احكامه فى هذا الفصل بين الاسلام والخيل عليه

مقوم على تقصير منه في الاطلاع على «إلفات المذاهب القائمة في وقته» ،
مأقلام أصحابها وأتباعها ، والاكتفاء بأقوال خصم كل مذهب وججته في
التعصب ضده .

اذ المعروف عن ابن تيمية انه اطلع على ألوان ثقافة وقته ومذاهبها
كما اطلع الغزالي على فلسفة ابن سينا ، قبل نقدها ، في مصادر ابن سينا
نفسه .

وبهذه الروح سنعرض لنقد ابن تيمية لهذه المذاهب على انه عملية
« فصل » مع الاحتفاظ بحق التعليق والملاحظة على أسلوبه . أو على
البالغة في فهم بعض خصومه

* * *

ابن تيمية والشيعة :

نقد ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية « :
مذهب الشيعة ، كما يصوره كاتب : « منهاج الكرامة في معرفة الائمة »
لابن مطهر الحلي الشيعي . ويوجه نقده الى مسألتين :

أولاً : مسألة عصمة « الامام » عن الكبائر والصغائر . والاعتقاد بذلك .

وثانياً : مسألة الاعتقاد بأن : « الامامة » قضية اصولية ، اي أصل من
أصول الدين . فهي لا تنطاط باختيار العامة . بل يجب التنصيص فيها أولاً
من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ثم من الامم بعده ، ثم من الامام الثاني ،
وهكذا ...

* وابن تيمية اذ ينتقد الاعتقاد : بـ « عصمة امام » يرى في هذا الاعتقاد
وجه شبه بينه وبين الاعتقاد : بـ « عصمة الرسول » .

والاعتقاد بعصمة الرسول — وهو بشر — اوجبه توفير الحجية للرسالة
الالهية ، وضمان : أنها وحى الله . بدون زيادة أو نقص . والا فالقرآن

الكريم يتحدث عن الرسول صلى الله عليه وسلم حديثه عن انسان ، حددت عصمته بالرسالة الالهية وحدها بقوله :

« انا فتحنا لك فتحا مبينا . ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر
ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما » (١) .
ويقول كذلك :

« ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يتخذ في الارض ، يريدون عرض
الدنيا والله يريد الآخرة ، والله عزيز حكيم . لولا كتاب من الله سبق للسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم » (٢) .

« عصمة الامام » عن الكبائر والصغائر — كما هو ظاهر هذه العقيدة
للشيعة — قد ينفخ غير الخواص من العلماء وهم العامة والذهماء ، الى
المبالغة في هذه العصمة ، فترقى بمن يعتقد قبله الى رتبة فوق الرسالة
وتفوق البشرية : وهذا ما خشيه ابن تيمية ، وهذا ما وقع فعلا لبعض غلاة
الشيعة — ممن يذكرون ضمن الشيعة ، وواقع الامر هم خارجون عن الدائرة
الاسلامية — بل هذا ما خشيه سيدنا على رضى الله عنه فنهى عنه بقوله :

« اياكم والغلو فينا . قولوا : انا عبيد مريوبون . وقولوا في فضلنا
ما شئتم » .

وقد تبرأ على بن الحسن رضى الله عنهما من الغلو ، ومن اصحابه
في وضع سلالة سيدنا على رضى الله عنه وضعا يفوق البشرية ، ويعلو قيم
الانسان فيما يروى عنه :

« ان اليهود احبوا عزيزا حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عزيز ولا هم
من عزيز ، وان النصارى احبوا عيسى حتى قالوا فيه ما قالوا ، فلا عيسى
منهم ولا هم من عيسى . وانا على سنة من ذلك : ان قوما من شيعتنا

(١) الفتح : ١ ، ٤ ، ٥ (٢) الانفال : ٦٧ ، ٦٨ .

سيحبوننا حتى يقولوا ماقاتلت اليهود في عزير ، وما قاتلت النصارى في
نصيبى ابن مريم ، فلا هم منا ولا نحن منهم . »

أن أرسطو قد قدر في « الفيلسوف » أنه « الانسان الكامل » . على
معنى أن تطور الانسان في المعرفة ينتهى الى درجة الفيلسوف ، سواء
في كم هذه المعرفة أو في نوعها . ولأن معرفة الفيلسوف معرفة تامة في كمها
ونوعها كان سلوكه طبقا لهذه المعرفة . فهو سلوك غير منحرف . لأن
الانحراف في السلوك العملى للانسان يتبع النقص أو القبوض في معرفته
بالوجود كله .

وإذا كان سلوك الفيلسوف سلوكا غير منحرف فهو فضيلة كله .
وإذا كان كله فضيلة كان لا خطأ في تصرفاته كما لم يكن هناك خطأ في
معرفته ، فالفيلسوف في نظر أرسطو — بالتعبير الدينى — معصوم عن الخطأ .

ومن هنا كانت رئاسة الفيلسوف للدولة ، في نظر أرسطو ، أمرا حتميا
يوجبه العقل ، ويقضى به قانون التطور . هكذا يقال !!

وأرسطو سلسل تفكيره في سلامة تصرف الفيلسوف وجدرانه بالرئاسة
العامية على أساس ماسماه : « تطور الانسان » في انسانيته ، أو انتقاله من
امكانيات واستعدادات انسانية الى مظاهر انسانية بالفعل . وهذه المظاهر
لا تتم بالفعل الا لمن صار « محبا للحكمة » وهو الفيلسوف .

ان القول بسمو انسان ما في صفاته الانسانية مقبول ،

وان القول باستحقاق هذا الانسان الذى سما في صفاته الانسانية للقيادة
والرئاسة وحفظ العدل بين الناس — لأنه نفسه عدل ، لا انحراف في توازنه —
يصح أن يقال أيضا ، وإذا قيل هذا أو ذاك فمقبول .

ولكن الأمر يتغير بعض الشيء أو كل الشيء إذا أخذ هذا القول طابع
العقيدة . عندئذ تنتقل العقيدة ممن قيل فيه هذا القول لخلف له بعده ،
لم يبلغ مبلغ سلفه في السمو الانسانى ، ومبلغ الاستحقاق للرئاسة
والقيادة .

ومن هنا كان القول بعصمة الامام — كمقيدة — لا يتواءم فيه الضمان.
الوقوف به عند حد بشريته أو عند واحد من الناس بعينه قيل فيه ذلك .

وهذا هو محل خوف ابن تيمية عند نقده لعقيدة : عصمة الامام ، عند
الشيعة . ولذلك يقول قولته المشهورة :

ان الامام اجير ، وليس امرا .

✽ أما الاعتقاد عندها (أى الشيعة) بأن « الامامة » أصل من أصول
الدين لا تنطأ باختبار العامة ، بل يجب النص على الامام من الرسول أولا ،
ثم من الذى يليه فى الرئاسة بعده ... وهكذا — فابن تيمية يعارض هذا
الاعتقاد . ولا يرى « القول بالقولى » أى بالنص ، ولا بالوراثة ، فى الامامة .

وفى تاريخ الاسلام نفسه شاهد على « النص » على الامامة ، كما نص
ابو بكر على امامة عمر ،

وفيه كذلك شاهد آخر على « البيعة » والاختيار ، كما حدث فى غير
واحد من الخلفاء بعده .

ولكن جعل النص ، أو البيعة ، عقيدة واجبة الاتباع هو الذى يسبب
الحرج فى القبول أو الرضى لأحد الأمرين .

ربما رآه ابن تيمية هنا ، وفيما قيل عنه هناك ، فى معارضة الشيعة .
عامة ، أمر لا يقلل من اعتباره للاتجاه الشيعى المعتدل . بل لا يحول دون
استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية ، واتباعهم فيها ، كما فى مسألة الطلاق
البدعى ، أو الطلاق المعلق .

فالطلاق البدعى هو الطلاق المنهى عنه ، كالطلاق فى زمن الحيض ، أو
بلفظ الثلاث ، فانه لا يقع عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به ابن تيمية .

والطلاق المعلق على شرط لا يقع ايضا عند فقهاء الشيعة ، وأخذ به
ابن تيمية ، ان قصد بالشرط التهديد .

مع غلاة الشيعة :

ومن قبل ابن تيمية ، قد تبرأ « على » رضى الله عنه من الغلاة ، فيما يروى عنه :

« اللهم انى برىء من الغلاة ، كبراءة عيسى ابن مريم من النصارى ، اللهم اخذلهم أبدا ولا تنصر منهم أحدا » .

فغلاة الشيعة فيما ذهبوا اليه من تفكير وعقيدة لم يسيئوا الى الاسلام ، فحسب بما جعلوه وقفا على خاصتهم من المعرفة ، بل أساءوا الى المعرفة من حيث انها معرفة ، تقصد الى الهداية .

وبالخاص هذا النوع الذى يسمى « حقائق الحق » للاسماعيلية — من غلاة الشيعة — لا يوصل الى حق فى أى جانب أرادوا توضيح الحق فيه .

والاسماعيلية بالذات ركز ابن تيمية هجومه على تعاليمها ، واشتد فى هذا الهجوم ، حتى كاد يقصر موقفه من الشيعة على هذه الفرقة المغالية ، عند الحديث عن الشيعة فى خصوصته للمذاهب الفكرية والعقيدية فى الجماعة الاسلامية .

ولهذا يجدر الحديث بشيء من البسط عن هذه الفرقة وعن تعاليمها ليتبين بالضبط موقع الهجوم فى نزاع ابن تيمية معها .

« الاسماعيلية » تنسب الى الامام الشيعى : اسماعيل بن جعفر الصادق الذى توفى قبيل نهاية النصف الأول من القرن الثانى الهجرى (١٣٢ هـ — ٧٦٥ م) .

وسبب نسبتهم اليه : أنهم بدلا من أن يعترفوا بامامة شقيقه موسى الكاظم — كما اعترف به غيرهم من الشيعة وعلى الاخص الاثنا عشرية بينهم — اعترفوا بابن اسماعيل المتوفى ، وهو محمد بن اسماعيل .

ثم انقسمت هذه الفرقة الاسماعيلية بعد الاعتراف بامامة محمد بن اسماعيل الى شعبتين رئيسيتين :

الأولى : الى شعبة « القرامطة » نسبة الى حمدان قرمط — التي تكونت حول نهاية القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) على انساب من الوقوف بالامامة عند هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق واعتباره آخر الأئمة . ولذلك تسمى بـ « السبعية ايضا » .

والثانية : الى شعبة الدروز (او الحاكمين) وهى التى استمرت فى الاعتراف بامامة من يتفرع من هذا الامام السابع — محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصادق .

والداعى لهذه الشعبة : الحسن بن محمد الصباح الذى ظهر فى شعبان سنة ٤٨٣ هـ ، ورحل الى مصر فى عهد الفاطميين .

وأسماء المتفرعين من محمد بن اسماعيل ، قيل غيبه الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية بمصر مشكوك فيها . وتنسب الى الامام « الحاكم » من جهة : أنها لاتصدق بموته فى سنة (٤١١ هـ — ١٠٢١ م) منتظرة عودته ، ورجعته .

وهؤلاء الدروز ، او الحاكمون ، ينقسمون بدورهم الى شعبتين رئيسيتين :

اولاهما : الى نزاريين ، نسبة الى « نزار بن المستنصر » الذى توفى فى سنة (٤٨٧ هـ — ١٠٩٤ م) وهو الابن الأكبر له ، وخليفته الأصلى ، ولكن ابعد عن الامامة ، وقتل غيلة مع أبيه فى السجن ، بناء على امر شقيقه الأصغر وهو : المستعلى .

وثانيهما : الى مستعليين ، نسبة الى « المستعلى بن المستنصر » والشقيق الأصغر لنزار ، والذى أمر أتباعه بإبعاد نزار عن الامامة ، ثم بقتله .

والنزاريون كانوا :

- * فى سوريا : قديما فى حماه ، ومعرة النعمان . ويوجدون الآن فى السلاطية وطرطوس . وهم أتباع الامام علاء الدين محمد (٥٥٧ — ٥٨٨ هـ) الذى حارب مع صلاح الدين الأيوبي : الصليبيين .
- * وفى ايران : فى إقليم خوزستان . وكرمان .

✽ وفي أفغانستان : شمال جلال آباد . وباد اخشان .

✽ وفي الهند : في الشمال والغرب . وفي السند وبومباي .

وجماعة الهند النزارية لها فرع آخر فيما وراء الهند : في شرق أفريقيا ،
وفي أوروبا .

واغلاخان زعيم من زعماء النزاریين . ومجموعهم الآن يقرب من ٢٥٠ ألفا .
منهم اثنان وعشرون ألفا في سوريا . وذلك بناء على احصاء سنة ١٩٣٦ .
وقد خسر نزاریو سوريا كثيرا . من الأتباع والكتب بالحرب التي دارت .
بينهم وبين النصيريين في سنة ١٩١٩ .

والمستعلیون كاتوا :

✽ في مصر : وهم « الفاطميون » أتباع عبيد الله المهدي ، بعد أن فر
من سوريا الى المغرب ، ونشر المذهب الاسماعيلي (الفاطمي) هناك .
طوال القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس الهجري .

✽ وفي اليمن : اصحاب « الداعي المطلق » . واستمرت اليمن قرابة
خمسماية عام مركز الدعوة الاسماعيلية المستعلية ، بعد أن توقف
نشاطها تماما في مصر والمغرب في آخر النصف الثاني من القرن الخامس
الهجري .

✽ وفي الهند : اصحاب داعي الداعود بن أعجم شاه ، والامام السادس
والعشرين المتوفى (٩٩٩ هـ - ١٥٩١ م) ، في وسط الهند ، وأحمد آباد ،
وبومباي .

ويبلغ المستعلیون اليوم (في الهند ، وشرق أفريقيا) مايقرب من اثنين
وعشرين ألفا .

والاسماعيلية (١) . من قرامطة ، ودروز بفرقتيهما ، تلقب بالباطنة ،
و « التعليمية » واستمر القرامطة حوالي قرنين كاملين في خوزستان وجنوب
العراق دون أن يظهروا .

ويذكر المستشرق افانو W. IVANO في دائرة المعارف الاسلامية :
أن الرواية القائلة : بأن فرقة القرامطة أسسها عبد الله بن ميمون
القداح سنة (٢١٠ هـ - ٨٢٥ م) غير صحيحة .

تعاليم الاسماعيلية :

ولتعاليم هذه الطائفة ظاهر وباطن . ولا انفصال لأحدهما عن الآخر ،
كما لا ينفصل الجسم عن الروح . والايان بهما واجب على الأتباع .

✽ أما الظاهر من التعاليم فهي الصورة الماثورة للإسلام . فالصلاة ،
والصوم ، وبقية العبادات واجب أدائها ، حتى على الائمة .

✽ والباطن ، ينقسم الى قسمين :

القسم الاول : مايعول فيه على القرآن ، وعلى الفقه الذي عرف
به القاضي « نعمان » وجعفر بن منصور اليماني .

(١) وأشهر فلاسفة الاسماعيلية ، « المؤسسين الحقيقيين للتعاليم
الفاطمية » والذين نشأوا في ايران أولا :

(أ) أبو يعقوب سجستاني : توفي سنة ٣٣١ هـ .

(ب) أبو حاتم رازي : توفي سنة ٣٣١ هـ .

(ج) حميد الدين كرماني : توفي سنة ٤١٠ هـ .

(د) والمؤيد الشيرازي : توفي سنة ٤٧ هـ .

(هـ) ناصر خسرو : توفي سنة ٤٨١ هـ .

(و) الحصن بن محمد الصباح : ظهر في سنة ٤٨٧ هـ .

والقسم الثانى : وهو « حقائق الحق » . وهو فلسفة الاسماعيلية العلمية ، والدينية التى تهدف للتدليل على شرعية « الامة » وانها أساس دينى ، ثم على التدليل على اختصاص « الفاطميين » وحدهم بحق الامة .
واذن فمذهب الاسماعيلية يتنوع فى تعليمه الى هذه الأنواع الثلاثة ، حتى يمكن أن يواجه المستوى الذهنى والثقافى لجميع المؤمنين به .

وليس من الحكمة — فى طريقتهم — أن تقدم النظريات الفلسفية والكلامية لعامة الناس . بل يجب أن يكون التعليم تدريجيا .

من الظاهر الى القسم الاول من قسمى الباطن ، الى حقائق الحق .
ولأن هذا المذهب يطلب التدرج فى تعليم أتباعه يسمى أتباعه « التعليمية » .

ولانه يوجب تقسيم المعرفة الى ظاهر ، وباطن ، والباطن منها هو الأهم ، سموه بـ « الباطنية » .

وبالرجوع الى مصادرهم ، مثل كتب .

« راحة العقل » لحبيد الدين كرماني ،

و « مجالس » لمؤيد الشيرازي ،

و « الذخيرة » لعلى بن ابراهيم محمد ،

و « فكر المعاني » لعباد الدين ادريس .

.... يمكن أن يتعرف فيها على الأصول الإسلامية من :

✽ التوحيد ،

✽ والاعتراف برسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ،

✽ والاعتراف بالوحي الإلهي للقرآن الكريم ،

فيما يسمى من المعرفة باسم « حقائق الحق » . ولكن مضمونها الى هذه الأصول الإسلامية عناصر فكرية ودينية أخرى دخيلة على الجماعة

الاسلامية كى تكون فى متناول « الخاصة » . وذلك على النمط الذى كان شائعا فى القرون الوسطى ، وهو شرح التعاليم الرئيسية بعناصر فلسفية من غربية أو شرقية على نحو ما هو معروف للفارابى فى كتابه : « فصوص الحكم » وللغزالى فى كتابه : « المصنوع به على غير أهله » ولحى الدين ابن عربى فى كتابه « الكبريت الاحمر » فى تفسير القرآن الكريم .

واهم العناصر الواضحة التى ضمت الى الاصول الاسلامية فيما يسمى « حقائق الحق » عند الشيعة الاسماعيلية عنصر « الافلاطونية الحديثة » وقد كانت الافلاطونية الحديثة قدرا مشتركا تقريبا فى الشروح الفلسفية للفكر الاسلامى عند عشاق الفلسفة من ارباب المذاهب جميعا فى الجعاعة الاسلامية .

ويمثل عملية الضم هذه اصدق تمثيل فى الصنعة الفكرية للشيعة : « رسائل اخوان الصفا » . ويقال ان الذى جنح هذه الرسائل فى رواية للشيعة الاسماعيلية هو احمد ، الامام الثانى من الائمة المعيين فى نظر الفاطميين اصحاب المستعلى من فرقة الدروز أو الحاكميين .

وقد يوجد فى هذا الضم ما يتصل بالصوفية فى جدها أو فى عناصرها ، لكن لا يتصل بها للصوفية من زهد خاص .

وهذا القسم الثانى من قسمى المعرفة الباطنية ، وهو المسمى : « بحقائق الحق » يعتقد اتباع الاسماعيلية أنه موحى به للائمة ، وأنه لذلك لا يستطيع غيرهم أن يكتسب هذه المعلومات ، وهو يتناول الجوانب الآتية :

١ - الله :

ففى هذا الجانب يرون وحدة الله وحدة خالصة ، على نحو ما يعرف الافلوطين المصرى فى العلة الاولى من انها واحدة من كل وجه . وبذلك لا يوصف الله بصفات تستوحى معانيها من تجارب الحس ، لأنها عندئذ تكون اضافات لا تتمشى مع كونه واحدا وحدة خالصة . وافلوطين المصرى ايضا يمنع اتصاف العلة الاولى عنده بآية صفة — عدا صفة الخير ، متأثرا فيها بافلاطون — حتى يسلم له : انها (أى العلة الاولى) واحدا من كل وجه .

٤ - الوجود والعالم :

(١) تؤكد الإسماعيلية الانسجام القائم بين العالم الكبير والعالم الصغير . أى بين الوجود ، والإنسان ، على معنى : أن الإنسان الفرد صورة للعالم الذى يعيش فيه .

نفسه (أى نفس الإنسان) — بما فيها من أقسام ثلاثة : الحكيم . والغضبى ، والشهوى تمثل الجماعة الإنسانية كلها ، بما فيها من طبقات : الفلاسفة — والجند — والعمال .

والتوازن بين أقسام النفس الجزئية الثلاثة يساوى « العدل » بين طبقات الجماعة الثلاث ، والتوازن ، والعدل : أساس الخير . وكلاهما أيضا غاية الفرد وغاية الجماعة كلها .

وهذا الانسجام بين العالم الكبير والصغير امر معروف لأفلاطون ، ومردد عند صاحب الأفلاطونية الحديثة ، وهو أفلوطين المصرى .

(ب) وجود العالم : أما وجود العالم فتراه الإسماعيلية . أنه وجد على هذا النحو :

(١) أوجدت القدرة الأزلية الواحد المنبعث ، وهو « عقل الكل » أو « المبدع الاول » وهو الرسول . فالرسول تاج الخلق ، وتاج الإنسانية وفوق قمة البشرية .

(٢) ثم ظهر عن « عقل الكل » « نفس الكل » . ونفس الكل هى المنفذ لارادة الرسول ، هى (الامام) . والامام اذن هو المكلف بتدبير العالم بعد الرسول .

واذا كان الواحد هو الله ،

فيعقل الكل ، هو الرسول محمد ،

ونفس الكل ، هى على .

(٣) وعن « نفس الكل » أو عن « الامام » تنشأ سلسلة عقول
أخرى . هي الأئمة ، كأوصياء متممين للرسالة الالهية في
العالم . وهو عالم الانسان .

وعالم الله ، والرسول ، والامام ، أو عالم الواحد ، وعقل
الكل ، ونفس الكل هو : عالم خالص من شوائب النقص في
عالم الكون والفساد .

٣ - الانسان :

اما النفس الانسانية - وهي « صورة » الانسان - فهي من العالم
الروحي ، وهو العالم العلوى : عالم الثلاثة : الواحد ، وعقل الكل ،
ونفس الكل . أو عالم الله ، والرسول (محمد) والامام (على) .

ومع انها تتبع العالم الروحي فهي مسجونة في عالم الكون والفساد .
مسجونة في الجسم وعالم المادة . لا ينفذها الا اقرب جوهر (عقل) لها ، وهو
« الامام » . وبمساعدة الامام اياها يمكن أن تنجو من عالم المادة وتحفظ
بالخلاص الكلى .

ومساعدته اياها تتم « بالعبادة » فتلقى بالمعرفة الملهمة من الأئمة ، وتتبع
مسيرتهم . وهذا واجب على كل انسان . اذ من يمت غير معترف بالامام
يكون قد مات كافرا ! ، هكذا يعتقدون !! .

ورأى الاسماعيليين في النفس الانسانية على هذا النحو يشبه ما لافلاطون
وما رده افلوطين المصرى بعده ، في النظر الى : النفس وطريق نجاتها .

غير أن طريق النجاة عند افلاطون بالمعرفة التي هي تذكر عالم المثل
وما فيه . بدلا من تلقى المعرفة من الامام الذي هو واحد من ثلاثة في
عالم الطهر والنقاء .

وهذا الاتجاه في الصلة بين الانسان والامام لم يؤثر في تعاليم اتباع
المستعلى من الدروز والحاكمين . وكذلك الترتيب بين الله والرسول والامام
على النحو السابق مازال يحتفظ به في تعاليم الفريق .

واتباع نزار منهم يرون أن :

« الامام » جوهر الأمر الحكيم أو الكلمة القرآنية الأولى ،

والامامة ، أو القيادة المقدسة أمر أزلى قبل خلق عالم الانسان .
وطالما كانت الامامة جوهر الأمر الحكيم فالعالم لا يستغنى عن امام ،
والا عانى الشقاء دوما .

وهذا المعنى الملاحظ في الامام ، وهو أنه جوهر الأمر الحكيم ، أو الكلمة
القرآنية الأولى باق . ينتقل من امام يقنى هو الاب الى امام يقوم بالنص
عليه (فقط) ، وليس هناك صغير وكبير بين الأئمة (على عكس الناطقيين)
بل كلهم واحد ، ومن أساس واحد ،

وبداية أمر الامامة كانت في الامام الأول « على » بعد الرسول . ثم
ينتقل معناها الى ذريته من بعده .

وتكاد تكون فكرة الامامة هنا عند « النزاريين » هي فكرة المسيحية في :
ان عيسى كلمة الله ، ولأن كلمة الله ازلية فعيسى الذي هو الكلمة وجد قبل
الخلق .

والقول ينتقل الامامة من امام الى من بعده بالنص عليه هو القول بتناسخ
الجزء الالهى وحلوله في واحد بعد الآخر .

اما ذكر الرسول هنا في تعاليم النزاريين وهو محمد صلى الله عليه وسلم
على هذا النحو فيعتبر غريبا . اذ كيف يكون الانام هو جوهر الأمر الحكيم
والكلمة القرآنية الأولى — ولهذا هو أزلى قبل الخلق — ثم الرسول بعد ذلك
مقدما عليه ؟

اما عمل اتباع المستعلى فيما قبل ، بالنسبة الى وضع الوجود وترتيبه
ورأيهم في تقدير الله — والرسول — والامام ، فعلى نسق عمل المسيحيين في
الإنجيل بعد مزجها بالأملاطونية الحديثة .

فالمسيحية كما تتداول بينهم جاءت بالله ، وأبن الله الذي هو كلمته ،

وبالروح القدس . فجعلوا من الثلاثة عالماً بنفسه ولا يهواً بين كل واحد فيهما
مع ما يكون في رقبته من الموجودات العليا في الأفلاطونية الحديثة وهي :
الواحد — والعقل — النفس الكلية .

فالنصارىون اضافوا الى عقيدة المسيحية في عيسى عليه السلام وضعاً خلفوه هم
لرسول الاسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، بقى غريباً في إطار العقيدة
المسيحية المتناقضة .

وأصحاب المستعلى اقتدوا في شرح كتابات كل من الله ، والرسول .
والامام : بالمسيحية في عقيدة الأتاني .

وربط خلاص النفس الانسانية بالاعتقاد بالامام والاتباع ، تعاليمهم
والاعتراف بوجوده كعقيدته : فوق أنه يثر عقيدة « الوسيلة » ويدعو اليها
فانه يقترب من عقيدة « الغمران » وصكوكه في الكثرة من المسيحية .

والى هنا في بحث الألوهية والوجود ، والإنسان ، نجد أن الخطر في
هذا البحث ليس ذلك الذي يتعلق بالعناصر الخفية من الأفلاطونية ، الى
الأفلاطونية الحديثة ، الى المسيحية . بل الخطر الأشد في طبع ذلك كله
طابع « الاعتقاد » وابعاد الطابع الانساني ، القابل للاختلاف والرسوخة .

ان جعل « حقائق الحق » وحياً للأئمة — وما أضيف الى أصول
الاسلام في هذه الحقائق ينسب الى الوثنية الاغريقية والمصرية الفلسفة —
يحول دون النقد والفصل بين : ما هو إسلام حق ، وما هو طارئ عليه .

وان جعل خلاص النفس هنا بالامام عقيدة تعتقد وتنتقل من جبل الى
جبل يصعب على الباحث ، لاقتناع المعتقد بذلك ، بأن المطلوب من الامام هو :

الارشاد ، وليس التوسط ،

وان احترامه من التابع لما له من مسلك الدائم ، الذي لا يتغير ولا يهتلك
.. لما له من قدوة طيبة ، وليس لما يملك من الفصل في المسائل .

وبالاضافة الى هذه التعاليم التي ليست اسلاماً صرفاً ، ولا مسيحية
صرفاً ، ولا فلسفة صرفاً ، ولا وثنية صرفاً — توجد عقائد التنجيم ،

والخرافات كثيرة وشائعة لدى هؤلاء الغلاة من الاسماعيلية . ورقم
سبعة له شأن كبير عندهم :

فالعلم مقسم الى ادوار سبعة : كل دور ابتداء رسول من الرسل
الكبار ، آدم ، ونوح ، وابراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد .
اما السابع وهو « القائم » فمنتظر ان ياتي آخر الزمان .

وكل رسول من هؤلاء الرسل له وصي يستمر في الامة ، على نحو ما
شرح في صلة « على » رضى الله عنه بمحمد صلى الله عليه وسلم .

والآن نجد هنا عند غلاة الشيعة جملة من العناصر والفكر والعقائد —
وراء فلسفة الاملاطونية الحديثة تصح أن تكون هدفا لهجوم ابن تيمية ...
نجد :

✽ عقيدة الوحي الالهى للائمة وأن الامام هو معلم « الحق » .

✽ « الوسيلة » وضرورتها في نجات النفس وخلاصها .

✽ والحلول لجزء الهى هو كلمة الله في طبيعة انسانية .

✽ والتناسخ وتنقل المعنى الالهى من امام يموت الى امام بعده يقوم .

ولهذا هاجم ابن تيمية غلاة الشيعة — الاسماعيلية — في الكتاب
السابق — وهو كتاب « منهاج السنة » في نقد كلام الشيعة والقدرية — وفي
رأيهم :

في الامة ،

والوسيلة ،

ووجوب شد الرجال الى قبور الأولياء . والأولياء هم المقربون
القريبون في المعرفة من الامام ،

تلقى الفتوى من الامام « القائم » وهو الذى ينتظر ظهوره آخر الزمان .

وركز نقده لبيان مخالفة ذلك لتعاليم القرآن والسنة الصحيحة .

ومن نقده يتضح الفصل بين الاسلام والدخيل عليه . والامر بعد ذلك واضح وهو :

ان ما هو الاسلام يتهمسك به ،

وان ما هو الدخيل عليه لا يؤخذ اخذ المعتقد به او الراى المسلم به .

وابن تيمية لا يهاجم عقيدة « الامام » كقائد او مرشد بصير بالاسلام وبأمر الرعية ، ولكن يهاجم نقلته من بشرية الى الوهية او شبه الوهية .

ولا يهاجم الوسيلة كمرغبة في معرفة الحق ووجه الهداية الى الطريق السليم ولكن يهاجم فيها عقيدة الخلاص والنجاة *Salvation*

ويهاجم حلول الجزء الالهى في طبيعة الانسان *Incarnation* لأنه خروج بالانسان عن طبيعته ، واعتداء على الفصل بين المعبود والعابد .

اما نقده لعقيدة التناسخ فغوى انها تتضمن عقيدة الحلول — تنفى المسئولية الفردية وتلغى معنى التكليف الشرعى .

والآن قد وقفنا على غلاة الشيعة بالتحديد القريب ، لتاريخ نشأتهم ، فرقمهم وعقائدهم . ولكن ابن تيمية يراهم امتدادا للرافضة ، أو يرى أنه عن طريق هؤلاء دخل أولئك في تشويه المبادئ الاسلامية :

نفى تعريفه للروافض يقول في كتابه السابق : « منهاج السنة في نقد كلام الشيعة والقدريه » :

« طائفة لا تعرف أصل دين الاسلام وانهم باطنية ملحدون ،

وفلاسفة صابئة خارجون عن متابعة المرسلين ، لا يوجبون اتباع الاسلام ، ولا يحرمون اتباع ما سواه من الأديان ، ويرون أن المال بمنزلة المذاهب السياسية التي يسوغ اتباعها ،

وإن النبوة في نظرهم نوع من السياسة العادلة التي وضعت لمصلحة العامة في الدنيا .

وانهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، وهم أكذب الناس في
النقلات وأجهل الناس بالعقلات ،

وهم تارة معتزلة وقدرية ، وتارة مجسمة وجبرية ،

وانهم أدخلوا على الدين من الفساد ما لا يحصيها الا رب العباد .

« فملاحدة الاسماعيلية والنصيرية (١) وغيرهم من الباطنيين المنافقين ،
حتى إنهم دخلوا ، وأعداء المسلمين من المشركين وأهل الكتاب لطريقتهم
وصلوا

* * *

ابن تيمية وملاحدة الصوفية :

وابن تيمية في كتابه : « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان »
لم ينقد الزهد ولا الزهاد من الصحابة رضوان الله عليهم أمثال : أبى ذر
الفغاري ، وسلمان الفارسي .

كما لم ينقد الزهاد من التابعين في القرن الأول الهجري ، أمثال : الحسن
البصري ، وعطاء بن قيس .

لم ينقد هؤلاء ولا ما وصفوا به بين اخوانهم من « زهد » لأنهم كانوا
يصيرون نبيطهم الى تزكية النفس من نقائصها ، وصفاء القلوب الى
خالقتها .

فاعمالهم كانت مشروعة خالصة .

ينقد في حقه
(١) طائفة النصيرية أو العلوية بجمال اللاذقية بسوريا وعدد أفرادها الآن
ثلاثمائة وستة وخمسون ألفا ، وهي تتبع محمد بن نصير ، من أتباع الحسن
العسكري الامام الحادي عشر ، ثم انفصل عنه وأدعى الألوهية وهي تقول :

* بالأول ، وهو روح الله عن بن أبى طالب .

* وبالثاني ، وهو المظهر الخارجي لهذه الروح ، محمد بن عبد الله
صلى الله عليه وسلم .

* وبالثالث ، ناشر الشريعة وهو سلمان الفارسي الصحابي الزاهد .
على أن ثلاثتهم في العالم الأزلي الأبدى الكمال .

وهي إحدى فرق الشيعة الغلاة ، التي تنسب الى الاسماعيلية .

واقوالهم كانت رشيدة واضحة لا عوج فيها ولا التواء ، على نحو ما يقول الحسن البصرى :

« حادثوا هذه القلوب بذكر الله ، فانها سريعة الدثور ، واردعوا هذه النفوس فانها طلعة تنزع الى الشر عادة » .
ركما يقول ابن قيس :

« لقد احببت الله حبا سهلا على كل مصيبة ، ورضائى بكل قضية ،
فما ابالى مع حبى له ما اصبحت عليه وما امسيت » .

لم ينقد ابن تيمية هؤلاء ولا اقوالهم ، لانهم يعملون برسالة الاسلام ،
ويعبرون عن الهدف الآخر لها : وهو : حمل النفس على « الاطمئنان »
وعلى التحمل ، وعلى السير فى الحياة فى ثقة . . لانها تستعين بالله ،
وتسلك طريقه فيما تسير نحوه من غاية .

كما لم ينقد الزهاد يوم صاروا يلقبون بـ « الصوفية » فى النصف الاول
من القرن الثانى الهجرى ، وفى مقدمتهم : ابو هاشم الصوفى المتوفى سنة
١٥٠ هـ ، وهو اول من لقب من الزهاد بالصوفى . لان طريقتهما ما برحت
تقوم على قواعد الدين ورعاية آدابه وسلوكه .

ولم ينقدهم كذلك بعد ان اصبحت التصوف فى القرن الثالث الهجرى
مذهبا فنيا ، له قواعد للمحاجة ، ومصطلحات خاصة . اذ وجد من بين
صوفية هذا « التصوف » الفنى ائثال : ابو القاسم الجنيد الذى كان يقول :
« مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة »

والفضل بن عياض ، وابراهيم بن آدم ، ومعروف الكرخى ، وغيرهم
ممن كان يسميهم ابن تيمية « صوفية اهل العلم » . لان تصوفهم كان على
الفهم الموجود فى كتاب : « الزهد والورع » لأحمد بن حنبل . وهو زهد
الاسلام ، لا تصوف الفلسفة .

ولكنه ينقد نوعا خاصا من التصوف . . ينقد ذلك النوع الذى عرف به :
محيى الدين بن عربى .

وابن سبيع ،
وعمر بن الفارض ،

ومن تتلمذ عليهم من معاصريه ، أمثال : عبد الرازق السمرقندي ،
والمنجى (فى مصر) اذ كلاهما تتلمذا على محبى الدين بن عربى ، وكلاهما
كانت له مكانة مرموقة لدى الحاكم وفى قومه (١) .
هو ينقد النوع الذى سماه بـ « تصوف الملاحدة » :

وتصوف الملاحدة هو ذلك الضرب الذى انحدر اليه الاتجاه الصوفى
فى الجماعة الاسلامية ، بعد أن قبل فى شروح المبادئ الاسلامية عقائد
وغيرها ، ترجع الى المسيحية ، والأفلاطونية الحديثة ، والبرهمية ، وبعض
الديانات الفارسية القديمة ، كالماتوية .

وتصوف الملاحدة يقول :

✽ بالتثليث : يقول بخالم الله ، وكلمة الله ، والفراصة . على أنه عالم
الأزل والطهر .

لما الله فهو « نور السموات والأرض » (٢) .

وأما كلمة الله فهو « محمد » عنيه السلام . أو المخلوقات .

وأما الفراصة فهى الإلهام (الصوفى) . وصاحبها هو « المريد » أو
« الإنسان الكامل » ، أو المتحد بالله . وهى التى يعبر عنها القرآن — فى
نظرهم — بـ « ونفخت فيه من روحي » (٣) والتى يقول فيها الرسول عليه
السلام : « اتقوا فراصة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله » .

✽ وبمعقيدة « الوحدة » أى عقيدة شمول الألوهية . وهى التى تترجم
فى هذه العبارة : « وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وليس هناك
وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق » . أى لا انفصال بينهما .

(١) اذ بناء على رأى النصر المنجى فى مصر سجن ابن تيمية فى القاهرة ،
ثم فى الاسكندرية ، لرفضه عقيدة (الاتحاد) التى يقوم بها بعض المتصوفة .
(٢) النور : ٣٥ (٣) الحجر : ٢٩ ، سورة ص : ٧٢ .

❖ وبعقيدة « الحلول » ، وهى اعتقاد أن : يحل الله فى بعض مخلوقاته من « المريدن » أو الواصلين . فالسالك إذا آمن فى السلوك ، وخاض لجة الوصول ، فربما يحل الله فيه كالنار فى الفحم .

ومن أبى الحسين الحلاج من قوله :

« أنا الحق ، ونا فى الجبة الا الله » .

وقد قتل من أجل هذه المقالة فى خلافة المقتدر سنة ٣٠١ هـ ، بعد أن أفتى الفقهاء والصوفية المستقيمون بخروجه عن الاسلام .

ويعبر أبو يزيد البسطامى (١) (المتوفى سنة ١٦٢ هـ — ٨٧٥ م) عن الواصل الذى اتحد بالله ، بالانسان الكامل . ويشرحه بقوله :

« للخلق احوال ، ولا حال للعارف ، لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته بهوية غيره وغيبت » .

ويقول :

« لأن تحس : أنه واحد مع الله خير من عبادة الناس جميعا ، من بدء الدنيا إلى غايته » .

والحلول أو الاتحاد بهذا المعنى قاصر على المتفوق فى درجة التصوف ، وهو العارف أو الواصل من بين درجات الصوفية .

والحلول أو الاتحاد هو الذى يهىء مايسمى بالفراصة . وهو الذى يجعل الانسان العارف جزءا فى ذلك الثالوث المقدس : الله ، وكلمة الله ، وصاحب الفراسة . ويرفع عنه بشريته ، ويسقط بالتالى التكالييف الشرعية عنه .

والطريق الى هذا الحلول والاتحاد هو احياء الضمير ، والكشف ، والممارسة .

(١) بغدادى المولد والنشأة . وصاحب الجنيد . وكان مالكى المذهب . ومات سنة ٣٣٤ هجرية ببغداد .

وأما القرآن والبسبنة فانها لعوام الناس .
* وبعقيدة « التجلى » أو الفيض في صدور العالم عن الله .
وطريق الفيض هو الحب .

فالله أحب نفسه . وعن هذا الحب لنفسه خلق آدم .
وهكذا : كل موجود بعده ينشأ عن حبه لنفسه موجود آخر . .

ويروون حديثا قدسيا في هذه العقيدة : « كنت كنزا مخفيا ، فأُحببت
أن أعرف ، فخلقت الخلق ليعرفوني » !! .

والوحدة بمعنى « الشمول الالهي » وعدم انفصال الكون عن موجدته ،
والخلق من الخالق — عقيدة برهمية .

والحلول ، على معنى حلول الله في انسان ما ، عقيدة مسيحية .

والاتحاد مع الله ، على أنه غاية يصل إليها الانسان عن طريق الكشف
والممارسة ، فكرة افلاطونية حديثة .

وعقيدة الفيض والتجلى في الصدور — في صدور الموجودات عن الله —
من فكر الافلاطونية الحديثة ، دخل فيها عنصر الارسطية . فعلى غرار
« العلم » في مدرسة أرسطو في تصوير وجود العالم بفضه عن بعض —
كان الحب لدى الصوفية في تصوير الشيء نفسه ، بالاضافة الى الفيض .

فالمدرسة الارسطية اكتفت بـ « العقل » في تصوير نشأة العالم عن
العلة الاولى ،

والافلاطونية الحديثة استخدمت بدل العقل فكرة الفيض في تصوير
ذلك ،

والتصوف الاسلامي الاخير مزج بين الطرفين ، وعبر عنها بالتجلى ،
والحب .

وعقيدة التثليث هنا ترجع الى الافلاطونية الحديثة . ولكن تأثرت بالشرح

المسيحي لعالم الأصول في تلك المدرسة . وهو العالم الذي يتكون من :
الأول — والعقل — والنفس الكلية .

وانشرح المسيحي لهذا العالم الأصل لاعم بين موجوداته الثلاثة وبين
الله ، وكلمة الله ، والروح القدس ، التي وردت في نصوص المسيحية .

فاذا ما عمل التصوف المتأخر على خلق عالم مقدس أزلي أبدى فانه
سيكون عالما مثلثا قطعاً ، طالما يؤمن بالله ، وبرسوله صلى الله عليه وسلم ،
بالإضافة الى ما يضيفه على « العارف » من صيغة الاجلال والتقدیس .

اما اسقاط التكليف الشرعية عن جميع الصوفية في درجاتهم المختلفة —
فهو نتيجة لاعتقاد : أن صدور العالم عن الله بطريق الفيض ، وعن حب
الله لنفسه . فليس هناك مكان للقدرة والارادة في هذا الصدد ، والتكليف
الشرعي صورة لارادة الله ، فاذا انعدمت الارادة انعدم التكليف .

وأما سقوط هذه التكليف عن طبقة المعارف ، فلاعتقاد بالاتحاد وعدم
التمييز بين الانسان الواصل — الكامل — وبين الله يسقط التكليف . لانه
الآن ليس هناك جانبان وطرفان : أحدهما يكلف . والآخر يقوم بالتكليف .

ثم لماذا التكليف وقد تمت الغاية . فالتكليف ليس الا وسيلة لغاية .
هو رسم طريق يوصل الى غاية خاصة ، وقد بلغ الانسان هذه الغاية .
غلا معنى لرسم الطريق وطلب سلوكه !! .

ولو لم يكن من نتائج هذه العقائد الا اسقاط التكليف ، لكانت هذه
النتيجة وحدها كافية لنقد هذا المذهب من وجهة نظر ابن تيمية ، اذ اى
اتجاه فكرى أو عقيدى يسقط التكليف صراحة أو يضع مقدمات تستلزم
اسقاطه يكون مجافيا للرسالة الاسلامية .

فابن تيمية — على عادته — اذ يهاجم الصوفية يهاجم أصحاب هذا
« اللون » بينهم . ولو أنه هاجم العقائد دون الأشخاص — الذين أسندت
اليهم هذه العقائد — لسلك طريقاً أدق وأدخل في جانب النقد العلمى . وذلك
على نحو ما ينسب من نقد الى « ولى الدين العراقي » حيث قال في كتابه :
« الأجوبة المرضية » :

« أما ابن العربي فلاشك في اشتغال « النصوص » المشهورة عنه على الكفر الصريح الذي لاشك فيه . وكذا « فتوحاته المكية » . وينبغي عندي أن لا يحكم على ابن العربي في نفسه بشيء ، فإني لست على يقين من صدور هذا الكلام عنه ، ولا من استمراره عليه الى وفاته . ولكننا نحكم على هذا الكلام بالكفر » .

ولكن ابن تيمية كان مع وفرة اطلاعه ، وشدة اخلاصه لاسلامه ، ولجماعته الاسلامية كان حاد المزاج . وحدة المزاج سرعان ماتنقل الخصومة والحكم من جمال الجدل العقلي او الديني الى مجال الأشخاص ، وحياتهم الخاصة وما يدور في نفوسهم ، او يخلد في قلوبهم من عقيدة وايمان .

وأصحاب هذا النوع من الصوفية لم يضيفوا هذه العقائد الى تعاليم الاسلام . كشيء مجاور لشيء آخر يضاف اليه . مع بقاء الانفصالية بينهما . بل حاولوا أن يحملوا بعض نصوص القرآن هذه العقائد ، ويجعلوا من شرح الفيض والعقيدة التي شرح في ضوءها « وحدة » لا انفصال فيها .

والآيات القرآنية التي تعلقوا بها في تبرير « اسلامية » هذه العقائد الدخيلة هي تلك التي تشير الى قرب الله من الانسان مثل :

« ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (١) .

« ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خفية الا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أين ما كانوا » (٢)

« والله المشرق والمغرب ، فاينما تولوا فثم وجه الله » (٣) .
فهذه الآيات حملوها على « الوحدة » البرهمية بمعنى الشمول الالهي ، وعدم الانفصال بين الخالق والمخلوق .

(٢) المجادلة ٧ .

(١) سورة ق ١٦ .

(٣) البقرة ١١٥ .

وإذا لم يجدوا بين النصوص الصحيحة ما يصح أن يحمل على عقيدة
من هذه العقائد ابتدعوا بعض الأحاديث للتدليل بها على « إسلامية »
العقيدة المطلوبة ، كالحديث القدسي السابق ، كي يضيفوا إلى الإسلام
عقيدة الفيض . والإسلام ينفر منها . وهكذا ...

ولم يسلم الغزالي من نقد ابن تيمية ، فذكر : أنه عالة على أبي حيان
: التوحيد في مذاهبه الصوفية . كما يرى أنه استمد من كتاب « قوت
القلوب » لأبي طالب المكي ، ومن كتب الحارث المحاسبى ، ومن رسالة
« القشيري » ، كثيرا من آرائه الصوفية . فلم يتهمه بأنه واحد من صوفية
الملاحدة ، ولكن عاب عليه تبعية فيما يذكر من آراء تصوفية لغيره .



ابن تيمية والفلسفة :

لم يكن بين فلاسفة المسلمين في نظر ابن تيمية ، خيار — كما كان
الشان بين الصوفية الذين كان من بينهم المستقيم والمنحرف — إذ فلاسفة
المسلمين جميعا أصحاب قصد واحد ، وهو الدفاع عن الفكر الدخيل في
صورة الملامة بينه وبين الإسلام .

والفكر الدخيل لا يرضى عنه ابن تيمية جملة ، فضلا عن أن يزاوج بينه
وبين تعاليم الإسلام . وهو — كالغزالي — نفر منه نفرة شديدة ، وعاب
على فلاسفة المسلمين احتفاءهم به ، والدفاع عما فيه من وثنية وتهديد
للإسلام كدين ومصدر توجيه .

وكتابه : « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » خصصه لقضية
« العقل والدين » .. خصصه للعقل كعقل ،

وللعقل كمحصل فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة .

✽ أما العقل ، « كعقل » ف يرى ابن تيمية أنه لا يعارض الدين في
شيء ما ، إذا صح النقل من الدين . فطالما هو عقل صريح ، خالص من
التأثر بفرض أو هوى — وطالما الدين صح نقله — كما جاء — فالتقاؤهما
معاً أمر تحتّمه طبيعتهما . إذ عقل الإنسان مخلوق لله ، والدين وحى من

الله ، وكلاهما لهداية الانسان . فلا يناقض أحدهما الآخر . والا كان وجودهما معا سببا في سوء توجيه الانسان . والله قد امتن على الانسان بالعلم كنتيجة للعقل ، وبالرسالة السماوية معا . ولا يمتن بما يسمى الى الانسان .

فاذا تعارض العقل والدين ، فاما أن يكون ما يسمى بالعقل : « وهما » ، أو « تخيلا » ، أو « غرضيا » ، أو ما يسمى بالدين : « تحريفا » في نقله ، أو « تأويلا » مشوبًا بالغرض في فهمه .

✽ وأما العقل كمحصول فكري ورد للمسلمين باسم الفلسفة ، فعديم موافقته للدين لانه لم يكن عقلا صريحا ، بل كان أوهاما وخيالات ظنها بعض المسلمين حقائق ، وهي بعيدة عن الحق والواقع .

وقد سلك فيها أربابها مسلك التلبيس فاستخدموا الفاظا غير محدودة المعنى ، وقضايا ادعوا انها ضرورية أو مشهورة . وبذلك موهوا على الحق ، حتى ظن الناس أن باطلهم : هداية ، وخيالهم واقع . ولا يصح الركون الى الفاظهم وقضاياهم ، بل يجب مناقشتها والوقوف عليها قبل التسليم بأحكامهم والوصول الى نتائجهم . فالفاظ : كالجهر ، والعرض ، يجب الوقوف على مدلولها قبل استخدامها ، ويجب تحديد مفاهيمها أولا

والمقياس في نظر ابن تيمية الذي يمتحن به « العقل » أن كان وهما ، أو عقلا صريحا ، هو صحيح المنقول من الدين . ورسالة الوحي بمثابة الضابط لعمل العقل ، وبمثابة القانون الذي يرجع اليه اختلاف الناس في عقولهم وآرائهم .

وما دام ابن تيمية مؤمنا برسالة الوحي فلا بد أن يجعل لها المكان الأول في توجيهه ، ويجعلها المقياس الأخير لتفكير المفكرين فيها يفكرون فيه ، وفيما يحاولون أن يضعوه من توجيهه للإنسانية .

وابن تيمية إذن يرغب « الفلسفة » أو « العقل » ، يطلب أن يظلم الدين في غير مزاجية مع الفلسفة ليبقى حكمها عايتها ، لا ليكون صنرا لها . وهو يقصد هنا بنقده الفلسفة والفلاسفة : « فصل » الدخيل على

الاسلام ، والاحتفاظ بالاعتبار الاسلامى وحده ، كما صنع من قبل في نقده .
لاتجاهات الفكرية السابقة ، أو كما سنرى في نقده للاتجاهات النافية .
للمسلمين .

ابن تيمية والمتكلمون :

وفي كتاب له ، سماه : « تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل .
الباطل » يهاجم « الجدل الكلامى » كله أو ما يسمى بعلم الكلام أو علم
« التوحيد » . ويذكر أن المتكلمين بجدلهم الكلامى هذبوا للغلبة والظفر ،
بعضهم ضد بعض ، ولم يقصدوا الى بيان « الحقيقة » من حيث هى في .
الاعتقاد . فالجدل الكلامى مجال للنزال والصراع ، وليس بيانا وكشفا .
لما يجب أن يكون عليه الاعتقاد السليم في الله جل شأنه .

وما يعيبه ابن تيمية على الجدل الكلامى ، سبقه فيه الغزالى في كتابه :
« الاقتصاد في الاعتقاد » . وسبقهما معا أبو بكر الباقلانى ، وأبو المعالى
الجوينى أمام الحرمين .

فهؤلاء الذين سبقوا ابن تيمية في نقد علم الكلام ، رأوا فيه وسيلة .
غير مجدية في تنشئة عقيدة ، أو اثبات عقيدة ، ولاحظوا أنه وسيلة .
للرياضة الذهنية ، والدربة العقلية ، ولا صلة له بالقلب الذى هو موضع
الايمان .

وفي كتابه : « منهاج السنة النبوية في اصلاح حال الراعى والرمية »
عاب ابن تيمية الأشعرى ووصفه بالخداع عندما قام — عن طريق مذهبه —
يدعو المسلمين الى الوحدة على سنة السلف الصالح . فقد تبع فيه مذهب .
استأذه الجبائى ، كما استعان بفكرة « الجوهر الفرد » ، للتسليط على .
وجود الله . وليس هذا وذاك ، من مذهب السلف الصالح في شيء .

وايضا اذ يعيب المتكلمين — ومن بينهم الاشاعرة — على صنعهم .
في الجدل الكلامى يعيب انهم تركوا منهج القرآن وسنته في الدعوة . وهو
منهج الاقناع وسنة القلب والمشاعر ، واستعاضوا عنها بقياس المنطق .
الأرسطى في الحجاج والبرهنة . ثم خطوا — على اختلاف فيما بينهم من

معتزلة وأشاعرة — نصوص القرآن فيما يتصل بالله سبحانه وتعالى بأفكار
الفلاسفة .

ويهدف أذن من نقدمهم جميعاً أن يعود « الفصل » بين مصدر الإسلام
وبين هذا الدخيل ، على أن تبقى قيمة القرآن وحده في نفوس المسلمين
غير مشوبة بقيمة شيء آخر ، لم تكن له قيمة في نفسه ، وإنما اكتسبها
بالخلط والمزاوجة معه .

أبن تيمية والفقهاء :

وموقفه من الفقه والفقهاء يوضحه في : « مجموع الرسائل الكبرى » ،
وفي : « الفتاوى » . وهذا الموقف يتلخص في أنه :

أولاً : يعيب « التعصب » لأحد المذاهب الفقهية ، ويوجب على « المتعصب
العقوبة » يقول في إحدى رسائله :

« ومن تعصب لواحد من الأئمة بسببه فقد أشبه أهل الأهواء — الذين
يتبعون هواهم ولا يدينون دين الحق — سواء تعصب لمالك ، أو لأبي حنيفة ،
أو لأحمد ، أو لغير واحد من هؤلاء . ثم غاية التعصب لواحد منهم أن
يكون جاهلاً بقدرة العلم والدين ، ويقدر الآخرين . فيكون جاهلاً ظالماً ،
والله يأمر بالعلم والعدل ، وينهى عن الجهل والظلم .

وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه ، وينهى
عن غيره مما جاءت به السنة . وبلاد الشرق ، من أسباب تسليط الله التفرق
عليها ، كثرت التفرق والفتنة بينهم في المذاهب ، حتى تجد المنتسب للشافعي
يتعصب لمذهبه على مذهب أبي حنيفة حتى يخرج عن الدين ، والمنتسب إلى
أحمد يتعصب لمذهبه على هذا وهذا . وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي
نهى الله ورسوله عنه . وكل هؤلاء المتعصبين بالباطل المتبعين للظن وماتهم
الأنفس ، المتبعين لاهوائهم بغير هدى من الله — مستحقون للعقاب » .

وثانياً : ينهى عن التقليد ، فيقول ، كما قال الإمام أحمد :

« لا تقلدني ، ولا تقلد مالكا ، ولا الشافعي ، ولا الثوري ، وتعلم كما

ثعلمنا وحرام على الرجل أن يقلد في دينه الرجال ، فانهم لم يسلموا من أن يغفلوا . والفقهاء في الدين فرض ، فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفهما في الدين » .

وهو لايجز للقادر على الاستدلال أن يقلد الا عند الحاجة . كما اذا ضاق الوقت عن الاستدلال . ويوجب على المجتهد القادر أن يجتهد في الفن ، أو في الباب . أو في المسألة التي يقدر عليها . فالاجتهاد عنده يقبل التجزى والانقسام (الفتاوى)

وثالثا : انحى باللائمة على الفقهاء — وكذا الصوفية — الذين ارادوا نوعا من الورع ، افروا فيه بغير دليل شرعى .

ويرى أن كل واحد من هذه الامور الثلاثة لايتفق ورسالة الاسلام . اما التعصب فلانه اتباع لما تهوى النفس .

واما التقليد فلانه يتناقى مع ما فرضه الدين من تفقه فيه .

واما الافراط في الورع فلانه غلو ، وبعد عن الاعتدال الذي رسمه الاسلام . وهو اذ يعيب هذه المظاهر الثلاثة يريد أن تكون القيمة والاعتبار لنفس الاسلام الاصيل ، لا لهذا الطارئ عليه .

ومن جانب آخر : لابن تيمية احتياط في بعض المسائل الاصولية والفقهاء ، وتوسع في البعض الآخر .

فمن النوع الذى احتاط فيه « المجمل ، والقياس » : فقد كان يقول :

« يجب أن يحذر المتكلم في الفقه : المجمل ، والقياس . واكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس . فلا يحكم بها يدل عليه العام والمطلق قبل النظر فيما يخصه ويقيده ، ولا يعمل بالقياس قبل النظر في دلالة النصوص هل تدفعه ؟ » .

ونادى بأن يرجع المسلمون الى كتاب الله وسنة رسوله قبل أن يرجعوا الى الراى ، والعقل ، والقياس .

✽ ومن هذا النوع الذى احتاط فيه أيضا : اشتراطه وجود نص يستند اليه الاجماع والقياس ، والمصلحة المرسلة . فكون واحد من هذه حجة في التشريع مرهون بوجود شاهد من كتاب أو سنة .

وبذلك يبعد عن المصلحة المرسلة : الادراك الفردى أو الشخصى للمنفعة أو الضرر — كما كان عند السوفسطائيين —

ويبعد عن القياس : التوسع فيه ،

وعن الاجماع : مطلق استناده الى الرواية والنقل .

فيقول :

« لاتوجد قط مسألة مجمع عليها الا وفيها بيان الرسول ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ، ويعلم بالاجماع فيستدل به . كما أن يستدل بالنص من لم يعرف بدلالة النص . وكذلك الاجماع دليل آخر ، كما يقال : قد دل على ذلك الكتاب والسنة والاجماع . وكل هذه الأصول تدل على أن !الحق مع تلازمها . فان مادل عليه الاجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة . ومادل عليه القرآن فمن الرسول أخذ .

فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه ، ولاتوجد مسألة يتفق عليها بالاجماع الا وفيها نص ... نحن لانشترط أن يكون كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى ، كما تنقل الأخبار ، ولكن استقرانا موارد الاجماع فوجدنا كلها منصوصة . وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة . كما يكون في المسألة نص خاص ، وقد استدلل فيها بعموم نص آخر « (١) » .

والمراد بالاجماع هو اجماع الصحابة . « لكن المعلوم منه — الاجماع — هو ماكان عليه الصحابة ، وأما بعد ذلك فيتعذر العلم به غالبا » .

« والمصالح المرسلة : أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب مصلحة واضحة ، ويدفع مضرة واضحة ، وليس في الشرع ماينفيه » (٢) .

(١) الفتاوى . ج ١ ، ص ٢٠٦ ، ٢١٢ .

(٢) مجموع الرسائل والمسائل ، ج ٥ ، ص ٣٢ .

أما الجانب الفقهي الذي توسع فيه فهو :

❖ عدم التمشي مع الفقهاء في التقيد بحرفية النص ، دون الرجوع الى الروح التي دفعت اليه والظروف التي أحاطت به . فقد أغسح في كتابه : « السياسة الشرعية » وفي رسالته : « الحلال » موضعاً لبيان التزام الروح والظروف التي أحاطت بالنص عند فهمه والاستدلال به .

❖ واعتبار : أن الأصل في العبادات ما ورد في الشرع . أما الأصل في العادات ، وهى المعاملات ، فعدم الحظر . والعقود من العادات ، لا من العبادات . والأصل في المعاملات أن تقوم على المصالح والمنافع ، التى هى بأصل وضعها في موضع الإباحة الأصلية .

ولأن الفقه لم يخلط بالفكر الدخيل — وان لم تخل بعض مسائله من التأثير به كالقياس — كان النقد الذى وجهه ابن تيمية للفقهاء هو نقد موجه في الواقع الى ما طرأ عليه من « جمود » بحيث فقد حيويته ومرونته .

فكما — فيما مضى — أراد بنقده : أن يعيد الى المبادئ الإسلامية صفاءها ، أراد هنا أن يعيد الى فهم هذه المبادئ — وهو التفقه أو الاجتهاد — حيوبته ، وحيوية هذا الفهم ، أو التفقه ، هو في استمرار ملازمة تلك المبادئ واستيعابها للأحداث الجديدة .

فما عابه على الفقهاء ، وما احتاط فيه من أصول التفقه ، وما توسع فيه — يتصل ببعضه ببعض ، وتتصل جميعها بإعادة هذه « الحيوية » الى الفقه الإسلامى .

ويحارب التعصب والتقليد ، اذ هما عائقان ،

ويحتاط في الاعتماد على النصوص في استخدام الاجماع والقياس ، والمصالح المرسله ، كى يكون الفقه فقهاً إسلامياً خالياً من تدخل الهوى باسم العقل أو الراى ،

ويتوسع في رعاية روح النص وظروفه حتى تكون هنا مرونة ، ويتوسع في جعل الأساس في العقود هو الحل وعدم الحظر للشيء نفسه .

يريد أن يكون مفتحا اسلاميا . ذا امكانية واسعة مستمرة في اخضاع أحداث الحياة المتجددة ، وطبعها بالطابع الاسلامى .

ابن تيمية والمفسرون واهل الحديث :

ولم يترك هؤلاء ولا اولئكم من التعليق على عملهم . فكان يفضل تفسير الطبرى . ويرمى الزمخشري بأن تفسيره محشو بالبدعة . لانه لجأ فيه الى التاويل العقلى والاستعانة بالعناصر الفكرية . أما الطبرى فقد قصر الأمر على الروحية ، فهو أقرب الى الروح الاسلامية الاولى .

وفى الحديث كان يعتمد على ماكتبه الامام أحمد بن حنبل فى كتاب : « المسند » ولم يكن للبخارى ومسلم منزلة عنده تساوى منزلة الامام أحمد فى الحديث . اذ كان يرى أن الامام أحمد له مكانة واضحة فى نقد الاحاديث ، وخاصة فيما يتعلق بالأسانيد .

وبعد :

فابن تيمية وان لم يكن أول ناقد لهذه المذاهب والاتجاهات الفكرية ، اذ سبق بالغزالى فى ذلك ، ولكنه كان بلا شك الناقد البناء ، اذا صح لنا أن نطلق عليه هذا الوصف . فلم يجهل فى النقد طريقا على فريق ، ولم يترك طائفة دون أخرى .

بينما الغزالى قبله نقد ليقبل التصوف .

وبينما هو أيضا ما رفضه باسم النقد قبله باسم آخر : فقد رفض الفلسفة الاغريقية وصنعة المسلمين العقلية فى مدارسها فى كتابه « تهافت الفلاسفة » وقبلها فى كتابه : « المضمون به على غير أهله » .

وعاب باسم النقد ، جدل المتكلمين فى كتابه : « الاقتصاد فى الاعتقاد » ولكنه كان من عمد المدرسة الاشعرية .

وحاول أن يعيد للدين تفكيره وطابعه في كتاب « احياء علوم الدين » ،
ولكنه حشر مع مبادئ الدين ومنطقه مبادئ الفكر الاغريقى ومنطقه .

فضلا عن انه اتهم بأنه لم يعرف بالتحرى في « الأحاديث » . كما يدل
على عدم التحرى هذا ما يتردد في كتاب « احياء علوم الدين » من أحاديث ، أقل
ما يقال في شأنها : ان هدفها الترغيب والترهيب ، وان لم تصح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم .

أما ابن تيمية فقد كان واضحا من أول الأمر :

أراد « اسلاما » و « جماعة اسلامية » .

أما الاسلام فمصدره القرآن والسنة .

وأما الجماعة فهي تلك التى تتبع القرآن والسنة .

وعندئذ أراد أن يوضح أو يفصل بين ماهو اسلام وماهو دخيل على
الاسلام ، وبين الطائفة التى تنتمى الى الاسلام فقط والتى تتبع الاسلام
فيما تدعى .

ثم كان عليه بعد ذلك أن يوضح : أن القرآن والسنة الصحيحة تكفلان
سيادة الجماعة وقوة الفرد فيها ، فكان كتابه « السياسة الشرعية في
اصلاح حال الراعى والرعية » ورسالته « الحلال » المنهج لتوضيح ذلك .

ان ابن تيمية لهذا : كان المفكر الاسلامى الذى قصد بتفكيره اعادة
بناء المجتمع الاسلامى على أسس اسلامية لا زيف فيها ، وبدون اضافة
أفريقية عن الاسلام تتصل بها : أراد للمسلم أن يكون مسلما ، لاصحاب
بذعة أو مذهب خاص في الاسلام .

* * *

الفصل الرابع

محمد بن عبد الوهاب

ولأن حركة محمد بن عبد الوهاب (١) الدينية ارتبطت بتطور سياسى ،
وبمستقبل دولة وحكومة — يؤرخ لها من جانبين :

من جانب أحداثها السياسية ، وصلة الحكومة القائمة على رعايتها ،
بجانب الدعاة الدينيين ، بالحكومات الأخرى المجاورة في شعب الخلافة
الإسلامية العثمانية . ثم في تطورها واتساع رقعتها أو انكماشها وانحصارها
في مكانها الأصلي — الى غير ذلك من المظاهر السياسية والتاريخية البحتة ،
لحكومة ذات علاقات بحكومات أخرى .

ثم يؤرخ لها من جانب آخر ، وهو أنها حركة دينية ، ترسمت خطوات
حركة أخرى سبقتها في القرن الرابع عشر الميلادى . وهى حركة محمد بن
تيمية الحرانى . وفي هذا الجانب بالذات يؤثر الحديث عن مدى الصلة بين
الحركتين ، ومدى المفارقات بينهما ، ان كانت هناك مفارقات .

والذى يهمنا من حركة محمد بن عبد الوهاب هو هذا الجانب الثانى
بالذات ، من غير اهمال للجانب الأول ، في صلته بنشاط هذا الجانب ، وفي
قوته أو ضعفه .

محمد بن عبد الوهاب نشأ في بلدة : « عينية » بالقرب من الرياض .
وتعلم على والده القاضى الحنبلى في هذه القرية : قرأ فقه ابن حنبل ، والتفسير
والحديث ، على عادة القرون الوسطى في تلقى المعرفة ، وتحصيلها ،
وفي نوعها وعدد موادها .

(١) عائش مابين (١١١٥ — ١٢٠١ هـ) : (١٧٠٣ — ١٧٨٧ م) .

وبالإضافة الى ذلك اطلع على كتاب ابى تيمية ، وتلميذه : ابن قيم
الجوزية (١) .

وقد رحل محمد بن عبد الوهاب من بلدته التى نشأ بها الى مكة ، والمدينة
فى الحجاز ، وإلى الاحساء ، فى منطقة الخليج العربى ، والبصرة ، وبغداد ،
فيما بين النهرين (العراق) ، وإلى دمشق فى سوريا ، وأصفهان ، وقم فى
إيران . وأقام فى هذه مدة تزيد على اثنى عشر عاما ، قضاها فى الدروس
والتعليم . ويقال انه تزوج وهو بمدينة بغداد .

وبهذه الرحلة الطويلة ضم معرفة تجريبية واقعية عن الاسلام والمذاهب
الاسلامية وأثرها فى توجيه المسلمين ، الى تلك المعرفة النظرية التى وقف
عليها فى المصادر السابقة . وهو فى الارتحال شائنة شأن أستاذه ابن تيمية
من قبل ، وشأن أصحاب الحركات الاسلامية الأخرى بعده ، من أمثال :
محمد بن على السنوسى الكبير ،

ومحمد جمال الدين الأفغانى ،

ومحمد عبده .

وقت عاد الى بلدته التى ولد فيها فى إقليم نجد . وصمم على أن يجهر
بدعوته فجهر بها . لكن لم يجد سعة قبول لها من مواطنيه ، لما يقال من :
تأخرهم ، وتخلّفهم ، وتأخر البيئة النجدية على العموم ، وشيوع اعتقادها
بالخرافة ، وتمسكها بالبدع .

وعندما احس بهذه المعارضة ، ثم بقوتها وبتزايدها : رحل من عينية
الى حيث يقيم الأمير السعودى فى شمال الرياض بقرية « الدرعية » .

وهناك تعاهد مع ممثل البيت السعودى ، الأمير محمد بن سعود ،

(١) وهو شمس الدين أبو عبد الله بن أبى بكر الذى عنى بمؤلفات أستاذه
وكافح الفلسفة على وجه أخص ، ومن أصحاب الاتجاهات الفكرية فى
الاسلام . وعاش ما بين (٦٩١ - ٧٥١ هـ) : (١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) .

في سنة ١٧٤٤ م على أن يبقى في مقر الأسرة السعودية ، أينما كانت
وفي مقابل ذلك يناصر الأمير بقوة سلطانه ، الشيخ في دعوته . وظل الأمر
على ذلك حتى توفي الشيخ في سنة ١٧٨٧ م .

وبعد وفاة الشيخ والأمير معا تعهد أبناء الطرفين بالاستمرار في تنفيذ
اتفاق والديهما .

ولم يزل الوضع في صلة الدعوة الوهابية بالحكومة السعودية ، على
ما كان عليه ، حتى الوقت الحاضر .

وبهذا التعاهد اجتمع لهذه الدعوة سلطان الحاكم وقوة الايمان بها ،
وقلما اجتمع الأمران في حركة دينية ، بعد عصر الرسول صلى الله عليه
وسلم وخلفائه الراشدين ، سوى هذه الحركة .

ومن هنا كان يؤمل كثيرا في نشاط هذه الحركة .

ومن هنا تكون خيبة الأمل كبيرة كذلك لو لم تقد هذه الحركة من هذه
القوة المزدوجة — في سلطان الحاكم وايمان الداعي — في توضيح خطة
الاصلاح وتطبيق هذه الخطة في حياة تعد نبوءية للحركات الاسلامية الأخرى
بعدها في المجتمعات الاسلامية .

* * *

١ — الجانب السياسي :

وارتباط صاحب الامارة السعودية بالشيخ القائم على هذه الدعوة
يؤرخ للجانب السياسي للحركة الدينية لمحمد بن عبد الوهاب .

ويذكر المؤرخون أن الامارة السعودية اتسعت رقعتها ، وزاد نفوذها
وسلطانها في شبه الجزيرة العربية ، فدخلت مكة ، والمدينة في الحجاز في
نطاق سلطان السعوديين ، وبالتالي في مجال نشاط هذه الحركة . وبذلك
تهيأت الفرصة الموسمية للحج لشرح أسس الحركة الوهابية في مكة ونشر
تعاليمها ، ليس بين علماء الحجاز كل عام فحسب بل يقال : ان الدعوة

انتشرت عن طريق هذا اللقاء في مكة خارج شبه الجزيرة العربية . شرقا . .
وغربا : شرقا في الهند وأندونيسيا ، وغربا في السودان وشمال افريقيا .

كما يقال ان محمد بن علي السنوسي ، والسيد عثمان الميراغني ، كلاهما
تأثر بهذه الدعوة في نشر الحركة السنوسية في شمال افريقيا وقلب الصحراء ،
ونشر الطريقة الميراغنية في السودان شرقا وشمالا .

أما في غرب افريقيا فيقال : ان الشيخ عثمان بن فودي من قبيلة الفولا
حمل مظاهر هذه الحركة ، وكون على أساسها مملكة اسلامية استمرت .
فترة من الزمن حتى أطاح بها الاستعمار الغربي .

وفي البنغال ، في الهند ، حمل اليها بذور هذه الحركة سيد أحمد ، أحد
أمراء الهند .

وفي سومطرا ، أنشأ أحد الحجاج الأندونيسيين فرعا يقتدى في اتجاهه .
بالفكر الأصلية لحركة محمد بن عبد الوهاب .

وبعد فترة من الزمن ، امتد النفوذ السعودي الى خارج شبه الجزيرة
العربية ، بعد ان وصل الى عمان ، وزيد في جنوب اليمن . . . امتد هذا النفوذ
الى قلب العراق ، وضواحي دمشق . وبقي هذا النفوذ قائما ، حتى وقعت
الهزيمة العسكرية للسعوديين في سنة ١٨١٨ م بقيادة ابراهيم باشا ابن
محمد علي الكبير .

وسبب هذا الاشتباك العسكري السعودي المصري هو التكليف الذي
صدر من مقر الخلافة العثمانية ، على عهد السلطان « محمود » الى رأس
الأسرة العلوية في مصر ، محمد علي ، بلقاء السعوديين وردهم الى مقر
ولايتهم الأولى .

ويقال ان سبب هذا التكليف شيئان :

الأول : خشية السلطان على سلطته وخلافته ، لو زاد نفوذ السعوديين
وامتد في جوانب الامبراطورية الاسلامية في ذلك الوقت .

وثانيا : ضيق المسلمين بتشدد الحركة الوهابية في نظرتها الى غير
اتباعها من المسلمين ، وفي صلابتها فيما تسميه : القضاء على « البدع » او

« الشرك » . وكان في مقدمة المسلمين استنكارا لهذه الحركة ، وحقدا على دعايتها ، علماء نجد ، وأشراف مكة . وربما كان ذلك بسبب خشيتهم من قوات سلطانهم ، لو قدر لهذه الحركة الاستمرار في النجاح ، والتمكن في السلطان .

ومما ساعد على زيادة هذه المخاوف ، وزيادة ضيق المسلمين بهذه الحركة ، دعاة هذه الحركة أنفسهم . ومبالفتهم في تحديد البدع ، والمخالفات الدينية ، ثم تنفيذ السلطة الحكومية بالقوة ما يطلبه دعاؤها .

وفي الاشتباك العسكى المسلح بين القوات المصرية والقوات السعودية لم يكن النصر حليف المصريين اول الأمر . بل هزم الجيش المصرى قبل انتصاره الأخير ، على عهد قيادة الأمير طوسون .

ولكن مالبث النفوذ السعودى أن عاد بالتدريج الى قوته ، والى سيطرته نهائيا على نجد والحجاز ، على نحو الوضع القائم ، منذ سنة ١٩٢٥ . بعد توقيع معاهدات مع أمراء الجزيرة العربية الآخرين من جهة ، والانجليز من جهة أخرى .



٢ — الحركة الدينية الإصلاحية :

هذا ما يقال عن الجانب السياسى . وقد زاد هذا الجانب قوة بعد أن اكتشف آبار البترول على شاطئ الخليج العربى مما يدخل في حدود المملكة العربية السعودية الآن . وأصبح للنفوذ السياسى في شبه الجزيرة العربية قوة اقتصادية ،

ولو نظم أمر هذه القوة الاقتصادية لانادت في دفع الحركة الدينية وفي بناء هذه المملكة على أسس اسلامية سليمة ، كما يبغي دعاة هذه الحركة . ولكنهم لم يخطوا الخطوات الايجابية حتى في الانتفاع بالاسلام ، أو على الأقل في عرضه العرض الصحيح المنتج ، كما سيبدو لنا فيما بعد .

ولحمد بن عبد الوهاب ، مؤسس هذه الحركة ، عدة كتب — كما يروى المؤرخون — من بينها : كتاب : « التوحيد » وكتاب : « كشف الشبهات » ثم كتاب : « تفسير القرآن » .

ويضيف الأستاذ أحمد أمين في كتابه « زعماء الإصلاح » ان الشيخ كتب بخط يده رسالة لابن تيمية ، مودعة الآن في المتحف البريطاني بلندن .

أسس الدعوة الوهابية :

وترجع أسس هذه الدعوة الاسلامية الى ثلاثة انواع :

أولا : فيها يتصل « بالاصول » وهى العقيدة :

﴿ فانها هنا تدعو الى توكيد « التوحيد » ونفى « الشرك » بحيث تقصر القداسة والعبادة على الله وحده .

ويفهم من معنى القداسة والعبادة كل معنى يقوم على الاحترام ، ولو كان بحكم الألف والعادة : فبناء القبور على وجه الأرض ، وزيارتها في انتظام ، والوقوف عندها في خشوع ، ليست منافذ ينفذ منها الانسان الى « الشرك » وعدم « التوحيد » . بل هى شرك على الحقيقة . ولهذه المبالغة في فهم معنى التوحيد ، أو فهم معنى الشرك سمى دعاة هذه الحركة حركتهم باسم « التوحيد » .

وهنا في هذه المبالغة يمكن عامل « الفرقة » بينهم وبين بقية المسلمين ، فبينما هم يرون انفسهم موحدين أو أهل توحيد ، ويرون غيرهم — ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة — مشركين ، اذا بغيرهم ينظرون اليهم على أنهم : أهل تشدد وتزمت ، وأصحاب ضيق في الأفق والفهم لهذا الأصل الاسلامى ، وهو أصل التوحيد . لان زيارة القبور ، أو اقامتها على وجه الأرض سوف لا يعيد الآن بحال وضع الوثنية العربية الأولى على عهد الدعوة الاسلامية ، ومن ثم لا وجه لخشية الشرك ، فضلا عن وقوعه ممن يقيم القبر أو يزوره .

والوثنية التى يمكن أن توجد في القرن العشرين ، ليست وثنية الأحجار أو الاموات ، انما هى وثنية الأحياء أصحاب السلطان والنفوذ . ولا يقضى على هذه الوثنية بالدعوة الى هدم القبور ، وتحريم زيارتها ، وانما بتحقيق شعور المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وتحقيق الاخاء والتعاون في الاسلام بين الفرد والمجموع ، وتحقيق بقية المبادئ الاسلامية الأخرى في المجتمع الاسلامى .

✽ تنادى هذه الحركة باتباع مذهب السلف في صفات الله . وهو المذهب المعروف بالتفويض في كيفية اتصافه بها ، بعد الايمان بأنه سبحانه يتصف به .

وبذلك لا ترى رأى المعتزلة القائلين بأنها عين الذات ، وليست غير الذات .

كما لا يرون رأى الأشاعرة القائلين بأنها ليست غيرا ، وليست عينا .
وواقع الأمر : ان المسلمين ، بعد القرن الأول الهجرى ، جعلوا من « الصفات » لله مشكلة ، على اثر أن تأثروا بالفكر الأفلاطونى الحديث ، وبالنزعة المسيحية في الأتانيم . ولو أرجعوا الأمر الى القرآن وحده لما كانت هناك مشكلة في هذه الصفات ، ولتحدد تصور المسلمين لاتصاف الله بها بنوع مداركهم وتصورهم لنصوص هذه اتصافات ، دون حاجة الى مناقشة جدلية عقلية في كيفية الاتصاف بها .

وثانيا : فيما يتصل بالفروع . وهى الفقه . نرى :

✽ أن فقه الحركة الوهابية يتبع مذهب ابن حنبل ، بوجه عام . ولكن اذا صح من وجهة نظر الكتاب والسنة رأى على خلاف ماينسب لأحمد بن حنبل ، فإنه يتبع . وذلك مثل : تقديم الجد على الاخوة في الميراث . اذ عكس ذلك منسوب لابن حنبل . وهذا يتصل اتصالا وثيقا بفكرة الاجتهاد ، وفرضه ، وعدم التقليد المطلق .

✽ وأن تقصر الحجية في مصادر التشريع على القرآن والسنة الصحيحة وحدهما . أما الاجماع فيتوقف اعتباره على وجود شاهد له من القرآن والسنة الصحيحة . وبذلك تعود حجيته (أى الاجماع) الى حجية القرآن والسنة . ومقصود الاجماع — فى الأغلب — على نحو ما هو معروف لابن تيمية ، من رغبته فى قصره على اجماع مجتهدى الصحابة ، عليهم رضوان الله ، لايتعداه الى اجماع التابعين أو المجتهدين فى كل جيل بعدهم .

✽ وتنكر تقليد غير واحد من الأئمة الأربعة : ابن حنبل ، ومالك ،

وإبى حنيفة ، والشافعى . وذلك — كما تذكر — لعدم ضبط مذاهب من عداهم ، كمذهب الشيعة ، أو مذهب داوود الظاهرى الأصفهانى .

تذكر هذه الحركة مذهب الشيعة فى الفقه ، تبعاً لتأثيرها بموقفها السلبى من القول بالعصمة ، وبالوسيلة فى مذهب الشيعة فى « الأصول » .

ولكن إذا كان القول بالتقية ، والوسيلة ، كلاهما ليس أصلاً من أصول الفقه فى نظر الشيعة ، فإية صلة بين رفض الفقه الشيعى وبين عقيدة أو عقيدتين لا دخل لواحدة منهما فى الفقه والاستنباط ؟

والعصمة إذا أخذت بالتطبيق الشيعى لها عند الزيدية ، أو الإمامية ، من أنها تجنب الخطأ فى العمل من الإمام ، فصلتها بالفقه عندئذ — وهو البحث النظرى — صلة ضعيفة .

نعم لو أخذت العصمة كعقيدة ، على أن ما يأتى به الإمام ، قولاً أو عملاً ، واجب الاتباع — عندئذ ، يكون قوله أو عمله أشبه بالسنة الصحيحة . وهنا تقول الحجة الوهابية ضد الفقه الشيعى القائم على مثل هذه العصمة . لأن الإنسان المجتهد ، بعد الرسول عليه السلام ، لا يلزم غيره بإجتهاده ، ولا يلزم غيره بتقليده . إنما الإلزام بإجتهاده قاصر عليه نفسه ، فيما اجتهد فيه .

وثالثاً : فيما يتصل بموقفها السلبى ضد الاتجاهات الإسلامية المذهبية والفكرية الأخرى فإنها :

✽ وتحارب الفلاسفة ، على نحو ما حاربهم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية من قبل .

✽ وتحارب من يعتقد من الشيعة « بعصمة الإمام » والقول : بالتقية ، والوسيلة . والوسيلة هنا اتخاذ الإمام واسطة ، عن طريق تلقى تعاليمه ، واتباع رايه فى الوصول الى الآخرة ، وهى القربى من الله سبحانه وتعالى .

والوسيلة على هذا النحو جاءت الى الجماعة الإسلامية عن طريق

مدرسة الأفلاطونية الحديثة . فقد حددت هذه المدرسة العالم الرفيع في الوجود الرفيع في القيمة ، من أجل كونه أصلا لما عداه ، ومشرفا ومديرا . لغيره ، وراعيًا لتوجيهه ، بثلاثة من الموجودات كما سبق ذكر ذلك غير مرة — وهى :

الأول ،

العقل ،

النفس الكلية .

والوسيلة ليست عقيدة خاصة بغلاة الشيعة ، وهى أيضا توجد عند الصوفية المنحرفة . ويلعب الدور الأول فيها « المريد » أو صاحب « الفراسة » .

وكذلك توجد عند عوام الفرق الأخرى ، تقليداً ، والفا ، وعادة ويمثل هذا الدور في نظرهم : « الأولياء » ، وهم أصحاب « الكرامات »

والاسلام في تحديده للأولياء ، لم يعرف ذلك التحديد العرفى . والولى لم يزل في القرآن هو المتبع لكتاب الله ورسالته .

وأولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون — هم أولئك أصحاب الايمان القوى ، بحيث لا يزعجهم في حياتهم نقص في الأموال ، والانس والثمرات ، ولا يزعجهم هزيمة ، ولا طغيان صاحب سلطان .

* وتحارب المتصوفة المتأخرة ، لقولها : بالاتحاد ، والحلول ، وبرفع التكليف ، بناء على فهمها الخاص (أى فهم المتصوفة المتأخرة) في القرآن ، من أن له ظاهرا وباطنا .

* كما تحارب وجوب شد الرحال الى قبور الصالحين أو الأولياء ، وفى مقدمتهم : صحابة الرسول عليه الصلاة والسلام وعليهم رضوان الله .

* * *

التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب :

ويلاحظ فيما عرضنا لعناصر هذه الحركة من الوجهة الفكرية :

أولاً : أن حركة محمد بن عبد الوهاب في القرن الثامن عشر قامت على أساس التمهذب بمذهب معين ، وهو مذهب أحمد بن حنبل . ولأنها أسست على التمهذب بمذهب معين تعتبر امتداداً في التمسك بالمذاهب الإسلامية ، كل منها على حدة ، وتمثل طوراً من أطوار التبعية لمذهب خاص .

ثانياً : اذ تنادى هذه الحركة بالرجوع الى « مذهب السلف » ، لاتعنى أكثر من إبعاد القياس والعرف ، مع التزام نصوص القرآن والحديث الصحيح في التفقه في دائرة التشريع . وبذلك تستمر في مجال الخصومة المذهبية . ولاتعنى أيضاً في دائرة الحياة العملية الا محاربة المستحدث من العادات ، بعد فترة الامام السلفي ، وهو رائد المدرسة الحنبلية .

ثالثاً : لم تقصد من اول الأمر أن تكون حركة « عود على بدء » ، على معنى : تصفية العصبية للمذاهب الفقهية ونخلها ، في التشريع وفي المعاملات ، ولذاهب العقيدة في تصور الله والاعتقاد به . عن طريق علمي . ثم السير بالفرد وبالجماعة في حياتها على النحو الذي ساد قبل المذاهب الإسلامية ، أو على الأقل قبل وضوح العصبية المذهبية وقوتها في تفريق الجماعة الإسلامية .

رابعاً : الحركة الوهابية تقليد آخر ، وليست تجديداً أنطوى على استقلال في بيان قيمة المذاهب الإسلامية في العقيدة والتشريع في المعاملات ، وفقه العبادات . . هي تقليد لحركة الشيخ تقي الدين بن تيمية في ذلك ، وليست استهواراً لحركته في نقدها ، في هدمها وبنائها .

✽ ولكن ، ان كانت تعتبر تقليداً ، أو استمراراً لطور التقليد — فإنها تتميز بأنها صانت آراء ابن تيمية ، وعينت بها في القرن الثامن عشر ، بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها هذه الآراء العناية الكبرى التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب . سواء من جانب الدعوة والتمسك

بها ، أو من جانب الاعتراف بها رسميا من بعض السلطات القائمة في البلاد الاسلامية . وبعد أن كانت تعتبر أيام ابن تيمية نفسه ، وبعده بقليل — في التقدير العام للمسلمين من العامة وأرباب المذاهب — نوعا من الخروج في فهم الدين أو نوعا من الالحاد .

وهي تعتبر قنطرة لآراء ابن تيمية ، مرت عليها الى الأجيال القادمة . وتعزى السلطة الرسمية السعودية اعطاها قوة البقاء والاستمرار .

✽ وآراء ابن تيمية وإن تمسك في الفقه بمذهب الإمام أحمد بن حنبل — تضمنت أو قامت على النقد العلمى للمذاهب الاسلامية الأخرى . وإن لم يبلغ هذا النقد درجة عليا في الحيدة وعدم التأثير بالجانب الشخصى فيه .

ولهذا تعتبر الحركة الوهابية بعده : الحركة الاسلامية التى حوت بذور « النقد » بصفة عامة وقدمتها الى الحركات الاسلامية الأخرى ، فى القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومن أجل ذلك تعتبر تهيئة لهذا الحركات ، كما تعتبر نوعا من « التقدمية » بالقياس الى عصور التبعية المطلقة . لأن طابع النقد صاحبها ، وإن لم تسر فيه بخطوات واضحة .

وسنلاحظ : فيما بعد : أن طابع الحركات الاسلامية الحديثة والمعاصرة الهادفة الى إعادة القيمة للمبادئ الدينية فى حياة المسلمين ، الذى أخذ يتبلور شيئا فشيئا ، هو :

النقد « العلمى » :

أو هو : التصفية والنخل لمؤلفات المذاهب الاسلامية الأخرى .

واضعاف التبعية المذهبية . كى تعود تعاليم الجماعة الاسلامية من جديد قريبة من القرآن والحديث الصحيح وحدها . وإن اختلفت الآن بعد هذا القرب ، مع تلك الآراء التى سادت فترة الركود العقلى واكتفت بالشرح ، أو التلخيص ، لما ترك الأولون فى الجماعة الاسلامية .

✽ ومع أن المعروف ، أن ابن تينية ، في هجومه على الشيعة ، كان يقصد فرقة الغلاة منهم التي سماها « الرافضة » ، وكان يوجه نقده على الأخص لجماعة الباطنيين ، أو التعليميين منهم — مع ذلك لما ورثت الحركة الوهابية اتجاه ابن تيمية وسعت شقة الخلاف بين السنة والشيعة عامة . وغالت في تصوير الشيعة على الإطلاق ، وأصبحت الفجوة كبيرة في النزاع المذهبي بين السنة والشيعة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، بل أصبحت أشد من ذي قبل . وكانت زيادة الفجوة على هذا النحو أثرا سلبيا للدعوة الوهابية .

يضاف الى هذا الأثر السلبي لها في هذا الجانب أثر سلبي آخر ، أتت به في مسألة القبور وزيارتها . فتشدها في تحريم شد الرحال الى القبور — وهو رأى أو عقيدة سليمة في أصلها — حدا برجال السلطة السياسية القائمين على صيانة الحركة الوهابية ونهوها أن يمعنوا في ازالة القبور وانتهاك حرمة الموتى ، وعلى الأخص انتهاك حرمة رجال من الصحابة كان لهم أثر لا ينكر في الدعوة الاسلامية .

✽ ولو أن الحركة الوهابية سارت في نخل الآراء الاسلامية في مذاهب الجماعة الاسلامية المختلفة ، وساعدت على ايجاد حركة علمية تهدف لهذه الغاية ثم ولت وجهها نحو الحضارة المعاصرة والفكر المعاصر ، واتخذت منها موقفا يمليه عليها الكتاب والسنة ، قبل أن يتحزب في تفسيرهما المسلمون ، وقبل أن يفرقوا بينهم شيعا وأحزابا — لو أنها فعلت ذلك :

لأفادت في بناء حركة علمية اسلامية سليمة ،

ولأفادت كذلك في تنوير الراى الإسلامى بالمقومات السلبية التي تصاحبها ، مما قد يستسيغه ميزان الكتاب والسنة ،

ولأفادت ثالثا في نهضة شعب عربى في الجزيرة العربية نهضة اجتماعية وتوجيهية ، بحيث تخلص أن تكون عنوانا واضحا لحكم حديث تام على أسس اسلامية .

✽ أن الحركة الوهابية تشددت غيها وسع الخلاف بينها وبين الشعوب الاسلامية الأخرى . وبالأخص بينها وبين الجماهير في هذه الشعوب .

ان دعوتها الى القرآن والسنة صاحبها تفسر تطبيقى عملى لها ،
ابعدھا عن الوضع والهدف يوم ان نادى بها ابن تيمية .. صاحبها تفسر
تطبيقى عملى لها يشير : الى انها الدعوة الى الحياة الصحراوية على عهد
الجماعة الاسلامية الاولى . وليست الدعوة الى الاسلام الواضح ، كما
يمثله القرآن والسنة الصحيحة . ذلك الاسلام :

الذى يساوق الحضارة الصناعية ،
ويساوق المستوى الرفيع فى الحياة الانسانية ،
ويساوق « التقدمية » فى بناء الجماعة بناء سليما .

انھا لم تستسغ حتى الآن — من الوجهة النفسية — عصر « الآلة »
الحديثة ، فضلا عن عصر « الآلية » والتكنولوجيا القائمة . مع ان الدعوة
الى القرآن والسنة قصد بها أولا وبالذات سير الحياة الاسلامية فى ظل
تعاليم الاسلام . وفى صحبة الحضارة الصناعية التى لابد منها الآن
لحياة شعب يرتفع بنفسه عن مستوى الحياة الدنيا فى الميثة بما يكتنفها
من ضعف واذلال .

✽ ان سير الحركة الوهابية — من الوجهة الفكرية ، والعملية —
الآن يسند :

اتجاهها ليس هو الاتجاه صاحب الاثر الايجابى فى نهضة شعب جزيرة
العرب ،

ولا هو كذلك صاحب اثر ايجابى فى ربط طوائف الجماعة الاسلامية
بعضها ببعض ،

ولا هو ثالثا مما يدل على ان الاسلام دين لحكم الجماعة ، واصلاح
الفرد ، وانه يستطيع مواجهة الاحداث والوان الحياة المختلفة .

✽ ان الفجوة بين الفكرة الاساسية للحركة الوهابية وبين التطبيق
العملى فى حياة المؤمنين بها فجوة واضحة .

ان مجال الفكر الوهابى والعقيدة الوهابية مجال القراءة والترديد .

انه مجال الاصطناع والاحتراف بها في غير بناء ، وفي غير ملامعة .

اما حياة الجماعة الوهابية فانها على نحو حياة اية جماعة اسلامية اخرى ، تسير في عزلة عن الفكر والآراء الاسلامية ، وتخضع في تحركها وفي سيزها الى عوامل مرددة بين اتجاهات شرقية واخرى غربية ، وبين عادات وتقاليد لا يحددها مصدر واحد .

وكان المؤمل في معانقة السلطة الرسمية لها ان تتميز عن اية حركة اسلامية اخرى بالتطبيق العملى ، وفقا للفكرة الاصلية ، السلبية والايجابية معا . وأن تكون حياة الجماعة التى آمنت بها عنوانا تتجلى فيه فكرة الداعى ، كما آمن بها وتركها من بعده .

✽. أن التآخى بين تعليم المذهب الوهابى والسلطة الزمنية في المملكة العربية السعودية — طبقا للعهد الذى وقع بين الشيخ والأمير سنة ١٧٤٤م — كان :

يحتم أبعاد الثنائية في التعليم في هذه المملكة ، وتوزيعه بين دينى ومدنى .

ان البلاد الاسلامية وفي مقدمتها مصر ، سلكت هذا الطريق الثنائى تحت ضغط الاستعمار الأجنبى . مع أن التربية السليمة كانت تفرض مدرسة واحدة في مرحلة التعليم العام ، يقوم منهجها على التراث الإسلامى والعربى قبل كل شئ . . وهنا لم يشأ الاستعمار أن تتجه البلاد الاسلامية التى تحت نفوذه ، فى التربية والتعليم هذا الاتجاه ، والا لاسست مايزيد القضاء عليه ، وهو الشخصية الاسلامية .

اما الامارة السعودية ، ثم المملكة السعودية من بعد ، فلم تقع تحت نفوذ استعمارى . ثم عاشت وكافحت ، وهزمت وانتصرت من أجل الدعوة الى آراء محمد بن عبد الوهاب ، ، وصاغت نفسها فى المجال الداخلى والخارجى كدولة اسلامية . فسلوكها مسلك البلاد الاسلامية ، التى وقعت تحت سيطرة الاستعمار الغربى ، فى ازدواج التعليم وتقسيمه الى نوعين ، لايتفق مع الارتباط الوثيق بين الدعوة والسلطة الرسمية . والا كان ذلك

آية في نظر القائمين بأمر الدعوة والسلطة معا على أن التراث الثقافي الاسلامي والعربي لا يطبق أن تنضم اليه معرفة أخرى ، مما تسمى بالمعرفة الانسانية ، في مجال واحد . وهذا الافتراض لا يؤيده طبيعة التراث الاسلامي . واذن — كما ذكرنا — هناك :

انفصالية بين تعاليم المذهب الوهابي والحياة العملية لأتباع هذا المذهب ،

وهناك انفصالية أخرى في دائرة التعليم النظري نفسه ، بين هذه التعاليم والثقافة الانسانية .

واذن تعاليم المذهب الوهابي ، كتعاليم الدين الاسلامي في اى بلد اسلامي آخر ، في عزلة عن الحياة ، وعزلة عن التعليم العام . وليس هناك أثر عملي لميزة الفأخى بين الدعوة والسلطة ، لا في مجال التطبيق ولا في مجال التعليم العام .

ومع ذلك لم يزل لنا أمل كبير في أن تاتى الخطوة الاولى في تحقيق هدف هذه الدعوة من جانب « آل الشيخ ... » فانهم هم الذين ورثوا العناية بهذه الدعوة ، في مجال الفكر والنظر ، وفي مجال التطبيق في الحياة . وعليهم وحدهم تقع ثبعة التقصير في عرض هذا المذهب ، في صورة مرنة تستوعب ظروف الحياة الحديثه ، وتحفز على النهضة الايجابية التى تؤسس على مقومات الحياة المعاصرة ، وهى حياة القوة المادية والمعنوية ، وتؤثر هذا الشعر على شئ آخر سواه ، وهو شعر : البقاء للأصلح .

والاسلام دين هذه القوة المزدوجة ، ومن أجلها تكمن فيه امكانيات البقاء والخلود .

الفصل الخامس

الحركة السنوسية

تنسب هذه الحركة الى السنوسى الكبير . وهو محمد بن على السنوسى ، الخطيب ، الادريسي (١) . والمسرح الزمنى لهذه الحركة هو النصف الاول من القرن التاسع عشر .

ولد فى قرية « الواسطة » بالقرب من بلدة مستغانم فى الجزائر . وينتهى نسبه الى الحسن السبط ، ابن على بن أبى طالب ، وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما ينسب الى الادارسة ، التى أسس ادريس الأكبر دولة لهم فى مدينة « ولىلى » بالمغرب سنة ١٧٣ هـ (فى القرن الثامن الميلادى) . ثم انتقل مركزها بعد ذلك الى مدينة « فاس » العاصمة الجديدة . ومن هنا يلقب بالادريسي .

كما أخذ لقبه « الخطيبى » من جده « خطاب بن على بن يحيى » . وأخذ لقبه السنوسى من جده « السنوسى بن العربى » الذى أخذ بدوره من قبيلة بنى « سنوسى » احدى قبائل تلمسان بالجزائر ، التى نزلت بجبل يسمى « سنوس » هناك بالجزائر . ومازالت تعرف عائلة السنوسى الكبير فى الجزائر حتى الآن بعائلة « الاطرش » .

وهو من عائلة عرفت بالعلم . ويرجع الى عمته ، السيدة فاطمة ، الفضل فى تنشئته الدينية والعلمية ، بعد أن توفى والده فى سن الخامسة والعشرين وبقي هو فى كف عمته . ويقال : انه كان لها شغف علمى ، وانها انقطعت للدرس والتدريس ، والوعظ والارشاد . كما يقال : انه كان يتردد على مجلسها كثير من الرجال .

(١) عاش بين سنتى ١٢٠٢ - ١٢٧٦ هـ (٢٢ ديسمبر سنة ١٧٨٧ - ٧ سبتمبر سنة ١٨٥٩ م) ودفن فى الجغبوب .

وقد التحق ، وهو في سن صغير ، بأحد معاهد بلدة « مازون » بالجزائر ، ثم ذهب الى مدينة « فاس » للالتحاق بجامعة القرويين وقد اشترك في تأسيسه أحد أجداده . ويعتبر مركز العلوم الاسلامية في هذا المحيط ، ويشبه الأزهر بمصر الى حد كبير . وهو ، وجامعة الزيتونة يمثلان «مقر الدراسات الدينية والعربية في شمال افريقيا » .

وتتلمذ في هذا الجامع على سيدى محمد القندوز . وكان معروفا باعتقاده برأيه ، وابتنعاده عن طلب الزلفى لدى الحكام . وقد أعدمه الحاكم التركى للجزائر ، حسن بك ، سنة ١٨٢٩م تخلصا منه ومن أعوانه ممن كانوا يسمون : « الاخوان » .

وهناك في جامع القرويين درس السنوسى الكبير فقه المالكية . وبعد أن أجاز قام بالتدريس فيه فترة من الوقت . ثم في نفس الوقت تتلمذ في التصوف في زاوية « عين مهدي » على الشيخ أحمد بن محمد التيجاني (١) ، صاحب الطريقة التيجانية ، والذي أسسها في آخر القرن الثامن عشر في بلاد الجزائر . وإلى هذه الطريقة يرجع الفضل في نشر الاسلام في افريقيا الغربية .

وهذه الطريقة متفرعة عن الطريقة الخلواتية ، التى ظهرت للوجود في القرن الرابع عشر الميلادى (٢) . والطريقة الخلواتية هى إحدى الطرق الصوفية الثلاث الكبرى في افريقيا « المدارية » — نسبة الى مدار خط الاستواء — والطريقتان الأخريان : القادرية ، والشاذلية .

والقادرية نسبة الى السيد محمد بن عبد القادر الجيلانى ، الذى ولد في جوار بغداد (٣) ، ودخلت طريقته بلاد المغرب في القرن الخامس عشر الميلادى على أيدي مهاجرى واحة توات في جنوب الجزائر .

والشاذلية ترجع الى مؤسسها أبى الحسن على بن عبد الله الشاذلى (٤) .

(١) عاش بين سنتى (١٧٣٧ — ١٨١٤ م) .

(٢) نسبة الى السيد / محمد الخلواتى .

(٣) ولد سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) وتوفى سنة ٥٦١ هـ (١١٦٦ م) .

(٤) عاش بين سنتى (٥٥٣ — ٦٥٦ هـ) .

وفي أثناء اقامته بفاس ، التي تبلغ سبع سنوات من سنة ١٨١٠ الى سنة ١٨١٧ م ، كان حريصا على زيارة الزاوية ، والاجتماع بالاخوان .

وفي سن الثلاثين من عمره ترك السنوسي الكبير مدينة فاس ، قاصدا مكة لاداء فريضة الحج . فبذلك طريقه في جنوب الجزائر الى مدينة « قابس » بتونس ، ثم الى مدينة طرابلس ، فمصراته ، فبنى غازي ... فالقاهرة ... فالحجاز .

وهناك بالحجاز اقام ست سنوات ، درس خلالها الفقه الاسلامي على علماء مكة ، وتعرف احوال المسلمين عن طريق اتصاله بالحجاج في موسم الحج ، ثم عاد الى الجزائر ، حوالي سنة ١٨٢٥ م ، وبقي هناك حتى سنة ١٨٣٣م اي بعد الحملة الفرنسية على الجزائر بثلاث سنوات .

وذهب بعد ذلك مرة ثانية الى الحجاز ، واقام بمكة ثماني سنوات اخرى ، واطلب فيها ايضا على الدرس .

ومن العلماء الذين اتصل بهم هناك :

السيد احمد بن ادريس الفاسي (١) ، الرئيس الرابع للطريقة « القادرية المراكشية » وتجاوب معه علميا وروحيا ، وصحبه في رحلته الى اليمن ، بعد ان ضايقتهم علماء مكة . وكان معها في هذه الرحلة السيد محمد عثمان المراغني ، احد تلاميذ السيد احمد بن ادريس الفاسي ايضا . ومؤسس الطريقة الميرغنية في السودان . وهناك اقاموا جميعا باليمن ثلاث سنوات .

وبعد ان توفي استاذة باليمن ، عاد السيد السنوسي الكبير الى الحجاز . وهناك أسس « زاوية » جبل ابي قبيس . وبعد ان اُنشأها ، والتف الناس حوله ، خشى رجال الحكم العثماني من حركته هذه ، متأثرين في ذلك بما لاقوه من مقاومة سابقة من رجال الحركة الوهابية .

وانضم الى هؤلاء الرجال الرسميين علماء مكة ، واشرافها ، حرصا على مكانتهم ومنزلتهم ، كما انضموا اليهم من قبل في مقاومة الحركة الوهابية

(١) توفي في اليمن سنة ١٨٤٣م .

للسبب نفسه . فوجد نفسه مضطرا الى ترك الحجاز ، فتركه سنة ١٨٤٥م ،
وسعه بعض أتباعه متجها الى القاهرة وأقام فيها بضعة أشهر . ولكن لم تطيب
له الإقامة مدة أطول من ذلك ، لما لمسسه من معارضة رجال الأزهر له ،
ولتفكيره وطريقته في فهم الإسلام فوصل الى واحة « سيوة » ، ومكث فيها
فترة ، ووضع بذور الدعوة السنوسية . ثم رحل منها الى طرابلس الغرب ،
فأصدا الى الجزائر .

ولكن في رحلته من طرابلس الى مدينة « قابس » بتونس بلغه أن الفرنسيين
استولوا على الجزائر كلها ، وكادت المقاومة الشعبية فيها أن تنتهي . فعاد
الى طرابلس ، ثم منها الى برقة ، وانتهى به المقام في مدينة بنى غازى
في ليبيا .

ثم عاد مرة ثالثة الى مكة في سنة ١٨٤٦ م . ولم يلبث أن رجع الى
برقة سنة ١٨٥٣م وأسس على حافة الجبل الأخضر ، من ناحية الجنوب ،
زاوية « العزيمات » . ثم بعد أن أقام فيها مدة انتقل الى الجغبوب في
الجنوب ، التي تبعد مائة وستين كيلومترا عن ساحل البحر الأبيض
المتوسط وأسس بها زاوية الجغبوب سنة ١٨٥٦م .

وتعتبر جغبوب ملتقى لحجاج شمال أفريقيا عبر الأراضي المصرية وملتقى
القوافل التجارية بين الصحراء الكبرى والسودان ، ووسط أفريقيا جنوبا
وساحل البحر الأبيض المتوسط شمالا ، كما تعتبر زاوية هذه المحلة الزاوية
النموذجية للحركة السنوسية من الوجهة الفكرية والنظرية والتطبيق العملى
معا .

أما زاوية « الكفرة » التي تبعد نحو سبعمائة كيلومترا من ساحل
البحر الأبيض المتوسط الى الجنوب فقد شيدت في عهد خليفة السنوسى
الكبير : السيد محمد الهدى .

والمدة التي أقامها السنوسى الكبير في ليبيا ، ونشر فيها مذهبه ، تقرب
من عشر سنوات . وفي هذه المدة أسس فيها احدى وعشرين زاوية .
وأشهرها :

زاوية البيضاء وسط الجبل الأخضر ، حيث يوجد قبر الصحابي رافع الأنصاري ،

والجغبوب ،

وواحة الفقه في فزان ،

ومزدة في جنوب طرابلس .

وقد اختيرت مواقع هذه الزوايا بحيث تعتبر مراكز على الحدود الليبية شرقا وغربا وشمالا وجنوبا ، مركزا للثقافة والتحصين ... وغير ذلك من الاهداف التي تتصل بغرض الزاوية ، كما سيأتي .

عوامل الحركة السنوسية :

والسنوسي الكبير الم بالتراث الاسلامي في جامع القرويين ، بعد ان حفظ القرآن الكريم في موطن ميلاده . وتعرف على الزاوية واهدائها للطرق الصوفية في الجزائر ، ومارس مع رجالها نشاط هذه الزاوية ثم وقف على احوال العالم الاسلامي في تروده على مكة عدة مرات . كما أدرك موقف المسلمين عامة من غزو الجزائر على يد الفرنسيين الصليبيين ، هؤلاء الحاقدين على المسلمين لانهم مسلمون ، ولتمسكهم بدينهم ثم على ما ملكتهم ايديهم من ثروات عديدة .

ويمكن ان نلخص احوال العالم الاسلامي على نحو ما تاتر بها السنوسى الكبير فيما يلى :

✽ ضعف حال المسلمين ضعفا اقتصاديا ، وخلقيا ، ودينيا ، واجتماعيا :

(أ) فالمستوى الاقتصادى لحياتهم متواضع ، أو ضعيف .

(ب) ويغلب على سلوكهم الخلقى عدم الثقة بالنفس ، وعدم رعاية حرمة الغير .

(ج) وفهمهم للدين يقوم على انه دعوة للتواكل ، وانه جملة من الماديات والتقاليد التي من شأنها أن تحجب رسالة الله للإنسان في حقيقتها ، وانه مذهب امام ، أو طريقة شيخ ، أو حرفة دجال أو منجم .

(د) وجماعتهم مفككة ، ووعيمهم الاجتماعى يكاد ينعدم ، والعصبية الطائفية طغت على روح الجماعة العامة ، والخصومة بين الطوائف تأخذ من تفكير المسلمين ونشاطهم أكثر مما يمنحونه للسعى فى الحياة ، لخير أنفسهم وجماعتهم .

✽ ضغط العالم المسيحى على المسلمين ، لا لاستغلاله اقتصاديا فحسب بل لممارسة « الحروب الصليبية » فى صورة أخرى على نحو ما عرف من احتلال الجزائر عام ١٨٣٠ م ومعاملة السلطة الفرنسية المسلمين هناك بمعاملة تقوم على اذلالهم ، وتجريدهم من مقومات شخصيتهم العامة .

✽ ضعف المركز الرئيسى للسلطة الاسلامية العليا وهى الخلافة العثمانية عن مقاومة الضعف الداخلى ، وعن حماية البلاد الاسلامية من الاعتداء الخارجى عليها .

هذه الحال للعالم الاسلامى ، مع تنشئته النهضة الاسلامية : النظرية والعماية معا ، ومع اتصاله فى هذه النهضة بعلماء لهم تاريخ مجيد فى التضحية والايمان مثل : السيد محمد بن القنذور ، والسيد العربى بن احمد الدرقاوى من اشياخ الطريقة الشاذلية ، والسيد احمد بن محمد التيجانى الصوفى الكبير . خلقت منه زعما لحركة اسلامية فى النصف الاول من القرن التاسع عشر تتميز عن الحركتين الاسلاميتين قبلها وهما : حركة ابن تيمية ، وحركة محمد ابن عبد الوهاب ، وان اشتركت معهما فى الأسس والغاية ، وتأثرت بمثل الظروف والعوامل التى تأثرت بها هاتان الحركتان .

فالعوامل التى أحاطت بهؤسس الحركة السنوسية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر هى نفسها التى أحاطت بابن تيمية فى القرن الرابع عشر قبله ، وهى نفسها لم تتبدل فى وقت محمد بن عبد الوهاب فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر :

✽ اذ الشعور بضعف المسلمين بسبب الفرقة المذهبية وبسبب التوجيه المنحرف غير الاسلامى ، والشعور بضعف السلطة الاسلامية العامة — كما كان الحال فى بغداد على عهد ابن تيمية ، وكما كان فى القسطنطينية على عهد محمد بن عبد الوهاب ، ومحمد بن على السنوسى الكبير — كان واضحا

في محيط هؤلاء الدعاة جميعا . وهو شيء غير مستور يفتش عنه ، بل شيء يواجه القارئ للتاريخ الاسلامي في كل عصر من هذه العصور مواجهة واضحة قوية .

✽ اما الشعور بضغط العالم غير الاسلامي على العالم الاسلامي فهو كما سبق يتمثل في عهد ابن تيمية في هجوم التتار وهجوم الصليبيين منذ آخر القرن الحادي عشر الى قرب نهاية القرن الثالث عشر ، وفي عهد ابن عبد الوهاب ومحمد بن علي السنوسي بدا يتمثل في هجوم الاستعمار الغربي على رقعة العالم الاسلامي ، في مكان اثر مكان ،

ولهذا سنرى ان ما يؤثر من آراء السنوسي ، وما يؤثر لابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب بعده ، ويعرف ايضا لمحمد بن علي ، مما يعتبر جميعه رد فعل لعوامل واحدة ، وفي الوقت نفسه علاجا لحال متشابهة .

ولكن اذا كان هؤلاء الثلاثة اشتركوا في التأثير بعوامل واحدة ، وكانت دعوتهم صدى لها — فانهم يفترون فيما بينهم بالسبيل الذي سلكه كل واحد منهم في تحقيق الدعوة . والفرق في هذا السبيل قد يكون :

في الفرق بين استعمال الشدة والضعف ، او سلوك اللين والافتناع ،

وقد يرجع الى تخير جانب من جوانب الآراء ، وتقديم هذا الجانب على غيره في التطبيق والتنفيذ مراعاة للظروف والاحوال التي تحيط بصاحب الدعوة .

فقد اشتد ابن تيمية وقسا في طلب تحقيق آرائه ، وأراد ان يحققها دفعة واحدة . فخاصم الجميع وحاربهم . ومن اجل ذلك رمى بحق او بغير حق ، بالخروج عن الجماعة الاسلامية ، على نحو ما رمى هو خصومه .

ومحمد بن عبد الوهاب اتبع نفس الاسلوب : ولحقته نفس النتائج التي لحقت استاذة ابن تيمية من قبل .

اما السنوسي الكبير فآثر مهادنة السلطة الاسلامية المركزية كما يأتي . وهاذن الصوفية كما يبدو في كتابه : « السبيل المعين في الطرائق

الأربعين » . وتخبر من بين هذه الطرق طريقة خاصة به . وانتفع بأسلوبهم في الاجتماع والانتقاء بالمريدين والاتباع ، واستخدم أسلوب الاقتناع والدعوة ، كما يتضح في كتابه : « ايقاظ الوسنان » . وعنى بالمودعة والمعاونة وتجذب التسوية والعنف : بدا ذلك في « زاويته » التي اتخذ منها ومن نشاطها تحقيق التعاون والمحبة بين الجميع . وقد آثر أن يكون أمة لا دولة ، وأن يكون مريداً لا حاكماً ، وأن يكون أخاً لا سيداً .

وتاريخه هو تاريخ أمة وحركته ،

ومنهجه في حياته هو صراطه وطريقته ،

وتفكيره هو تحكيم كتاب الله .

ولم يعن في حياته بما يقال عن شخصه بين أتباعه . وهو لهذا لا يهتم بما توصف أو تسمى به حركته ومذهبه بعد مماته . فقد اهتم بشيء واحد : أن يكون مسلماً ، وأن يكون أتباعه مسلمين أعزاء على أنفسهم ، كرماء على غيرهم .

وسنرى أيضاً أن هذه الحركة السنوسية تتميز عن الحركتين السابقتين . عليها ، بأنها رأت في شخص الداعي الإمام في الدعوة ، وصاحب الحق في انفصل في الخصومات بين الأتباع ، وفي فرض الضرائب والمكوس . وبذلك تفانيت الازدواج الذي صجب الحركة الوهابية ، وأزالت الثنائية بين رجال الدعوة ورجال السلطة المشرفة على تنفيذ مبادئ الدعوة ، كما تفادت معاداة السلطة القائمة ، على عهد ابن تيمية ، لآرائه وتفكيره .

ثم تتميز أيضاً بأنها زاوجت بين الآراء النظرية والتطبيق العملي لها في حياة « الزاوية » ، وأخذت أتباعها بالترويض على صفاء النفوس ، بخائب . فقل عقولهم بثقافة القرآن وتعاليم السنة الصحيحة : وبهذا بحق أن تعد هذه الحركة دستوراً لحياة أقرته وآمنت به .

١ - تعاليم السنوسية :

للسنوسى الكبير ثلاثة كتب يمكن أن تصور الأسس التي قامت عليها الحركة السنوسية .

نفى كتاب : « ايقاظ الؤسنان » تحدث فيه :

أولا : عن وجوب الرجوع الى القرآن والسنة ،

وثانيا : وعن بيان أن : دلالة الكتاب والسنة واحدة ،

وثالثا : وعن وجوب اتباعها ، وتقديمها على رأى كل مجتهد ،

ورابعا : عن رايه فى العمل بالحديث ، وفى رأى الفقهاء ، والمحدثين ،
والأصوليين فيه ،

وخامسا : عن القول بالاجتهاد ، وردة على ذلك الزعم القائل : أن
الاجتهاد قد انقطع بالاجماع ،

وسادسا : عن نعية على التقاليد ، ومما يقوله فيه :

« . لا يجب انحصار التقليد فى الأئمة الأربعة ، رضى الله عنهم ، لانه
لا واجب الا ما أوجبه الله ورسوله ، ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من
الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة ، فيقلده دون غيره . بل لا يصح
للعامى مذهب . ولو سلم لم يلزمه ، ولا أحد من الخلق قط ، أن يتمذهب
أرجل من الأئمة بأخذ أقواله كلها ، ويدع أقوال غيره كلها .

« وهذه بدعة مبيحة حدثت فى الأمة ، لم يقل بها أحد من أئمة الاسلام ،
فيأله العجب ؟ ماتت مذاهب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ومذاهب
التابعين وتابعيهم ، وسائر الاسلام ، وبطلت جملة الا مذاهب أربعة أنفس
فقط من بين الأئمة والفقهاء . وهل بذلك قال أحد الأئمة ، أو دعا اليه . ؟
أو دلت لفظه واحدة من كلامه عليه ؟ . والذى أوجبه الله ورسوله على
الصحابة والتابعين هو الذى أوجبه على من بعدهم . . لى يوم القيامة ،
لا يختلف الواجب ولا يتبدل ، وان اختلفت كيفيته ، أو قدره ، باختلاف
القدرة والعجز ، والزمان والمكان ، والحال . فذلك — أبدا — تابع لما
أوجب الله » (١) .

وفى كتاب : « المسائل العشر » — وهو المعروف بكتاب « بغية المقاصد
وخلاصة المراد » — يذكر :

(١) كتاب السنوسية دين ودولة للأستاذ محمد فؤاد شكرى ، ص ٣ .

أولاً : أن هدى الأئمة الراشدين في الفتوى ، والمذاهب ، والقضاء ،
هو لفهم المسلمين في القرآن والسنة ،

وثانياً : أن السلوك الخلقي السليم هو الذى يتأيد بالكتاب والسنة ،

وثالثاً : يتكلم مرة أخرى عن الاجتهاد والتقليد والفرق بينهما وبين انواع
الاجتهاد والمجتهدين ، وأبطل الزام انحصار التقليد في المذاهب الأربعة على
عكس محمد بن عبد الوهاب في التزامه مذهب أحمد بن حنبل ،

ورابعاً : ثم يكرر مرة أخرى رأيه في كلام المحدثين ، والاصوليين ،
والفقهاء في العمل بالحديث وتفرقتهم فيه .

وفي كتاب « السلسلة المعين في الطرائق الأربعين » — وهو على
هامش كتاب « المسائل العشر » — تحدث مؤسس السنوسية عن الطرق
الصوفية ووصف الطريقة المثلى . التى رضى بها ، والتي عرفت بنسبتها
اليه ،

وهى طريقة تقوم على البساطة في التعبير وقت العظة ، وتستند في وصاياه
الى آيات القرآن الكريم . وتذكر العظة ، وتقرنها بالآية القرآنية . وما في
العظة هو معنى الآية مبسطا .

كما تقوم هذه الطريقة على دعوة التعاون ، والاخوة ، والتماسك .
والاجتماعات التى تهيئها الطرق الأخرى للذكر والدعاء توجهها « الطريقة »
السنوسية في عمل تعاونى كاطعام الفقراء ، واستقبال الوافدين ، وإكرامهم
وتوجيههم نحو المحبة والصفاء .

وقد أبعد السنوسى الكبير من طريقته التى اختارها الحديث عن
كرامات الأولياء ، وخوارق العادات ، وميزات « المتقدمين » و « المريدين » ،
واستعاض عن ذلك بالحديث عن « أحذية الله ، ورعايته لخلقه » .

وبذلك كانت طريقته تدريباً عملياً لتصفية النفوس ، ومحبة بعضها
لبعض ، طبقاً لمنهج الاسلام المرسوم ، الذى لم يتغير بتأويل أو فهم ، تحت
رغبة خاصة .

وميزتها أنها وجهت خصيصة الطرق الصوفية في الاجتماع الأسبوعى ، الى غاية عملية مثمرة ، لاشعوذة فيها ولا دجل . والحديث فيها هو الحديث عن الله جل شأنه ، ومن كتابه . لا يذكر فيها انسان آخر من شيوخ الطريقة ومقدميها . وموعد الاجتماع الأسبوعى حدد له الجمعة والاثنين من كل اسبوع .

٢ - الزوايا السنوسية :

والزاوية السنوسية هي الجانب الرئيسى الثانى فى الحركة السنوسية . هى التطبيق العملى للفكرة الاصلاحية التى نادى بها محمد بن على السنوسى الكبير .

والزاوية من الجهة المساحية : كانت تضم المؤسسات الآتية :

(١) مسجدا .

(ب) ومدرسة لتحفيظ القرآن الكريم .

(ج) ومعهدا دينيا ، لتدريس العلوم الاسلامية لمن اتم حفظ القرآن ، يعد للالتحاق بالازهر فى المرحلة العالمية .

(د) مساكن للطلاب الغرياء . ويطلق عليها « خلوة » . وهى مقسمة حسب موطن الغرياء ، وكل قسم منها يسمى « رباطا » .
(هـ) ومكتبة علمية .

وكان بزاوية جغبوب مكتبة تحتوى على ثمانية الف مجلد فى الفقه الاسلامى والتاريخ ، وتفسير القرآن ، والادب ، وعلم الفلك . وقد ضاعت هذه المكتبة بعد احتلال الطليان لواحة جغبوب فى سنة ١٩٢٥ على اثر تنازل الحكومة المصرية عن هذه الواحة للحكومة الإيطالية . تحت ضغط النفوذ البريطانى فى مصر فى عهد حكومة زيور باشا .

(و) وبيوتا « للاخوان » تقام حول هذه المؤسسات لسكنى الاخوان ، وهم الاعوان والاساتذة .

(ز) ومجلسا للضيوف . وهو مكان يعد لاستقبال الوافدين واتمامتهم فترة من الوقت .

وكل هذه الابنية والمؤسسات يلتف حولها سور خارجى . به عدة أبواب .

وكما كانت تضم الزاوية جملة من المؤسسات على هذا النحو ، كان يلحق بها بعض الاراضى الصالحة للزراعة ، وبعض دور اخرى للمرضى والصناعة المهنية ، مما له اتصال بتيسير الإقامة للطلاب والاتباع .

ولذا كانت لانقام الزاوية الا فى بقعة مختارة اختيارا دقيقا بحيث تسهل فيها الحياة ، وبحيث تؤدي فيها الرسالة لأكبر عدد من الرواد والمقيمين . فكانت لا تقام الا بجوار الآبار ، وعلى الأطلال التى خلفها الرومان فى الصحراء الغربية ، وفى المواضع الصالحة للزراعة . وفى المواقع الاستراتيجية ، كان تكون فى تقاطع عدة طرق ، أو ملتقى للقوافل ، أو قريبة من الحدود الليبية ، فى اتصالها بمصر ، أو بتونس ، أو الجزائر ، أو السودان ، أو قلب الصحراء الكبرى .

وكانت زاوية جغبوب تعتبر النموذج للزاوية السنوسية ، فى اختيار موقعها ، وفى عدد مؤسساتها ، وفى المشاركة العملية التى كانت تتم بين الطلاب والاخوان فى الدرس أو فى الحقل ، أو فى دار المهنة والحرفة . وكان السنوسى الكبير فى أثناء إقامته فى جغبوب ، يشترك مع الطلاب فى يوم الخميس من كل أسبوع ، فى النشاط الذى يؤدونه فى الحقل . وكان يقصد بذلك أن يوحى الى هؤلاء الطلاب بأن العمل من أجل العيش والحياة لا يقل شأنًا عن تعلم الدين والعلم .

والزاويا السنوسية تحولت عندما بدأ الغزو الايطالى فى ليبيا سنة ١٩١١ م — الى مراكز للمقاومة . وأدت فى خدمة الوطن الليبى مهمة جليلة . اذ بفضلها استمرت المقاومة الشعبية من سنة ١٩١١ الى سنة ١٩١٨ م . ولم تنته المقاومة الا بعد أن تألب الاستعمار الغربى فى افريقيا فى صورة جماعة على اباداة البقية الباقية من أتباع الحركة السنوسية :

فسلمت انجلترا جغبوب الى ايطاليا باسم الحكومة المصرية ، ودخلت الجيوش الفرنسية واحة فزان باسم المحافظة على تونس ، وباسم « البانى » هناك فى تونس .

وكان آخر عمل وحشى قام به الغزاة المستعمرون من الأوربيين ،
للاجهاز على المقاومة الشعبية السنوسية القاء السيد عمر المختار -
من قواد الحركة السنوسية - من طائرة حطقت به فوق جمع كبير من الليبيين ،
وقتل لوقتته ، وأراد الحاكم الايطالى « جراتزايانى » بذلك أن يثير الرعب
في قلوب الأحياء من الليبيين ، عندما أراد أن ينتقم بهذه الصورة البربرية
من زعماء حركة المقاومة .

وبعد أن انتهت المقاومة الشعبية هناك في ليبيا ، اتخذ الايطاليون
الرسميون هذه الزوايا مراكز لتثبيت استعمارهم . فجعلوها نقاطا للحراسة
على الحدود . ولتتبع بقية الأتباع والاخوان ، وللاشراف على القوافل
المارة وحركة التجارة العابرة ، بين ليبيا والبلاد المجاورة .

وكان للحركة السنوسية مجلس يسمى مجلس « الاخوان » وكان يتألف
على عهد السنوسى الكبير . من :

- ١ - السيد أحمد الريفى ، من الجزائر .
- ٢ - والسيد على عبد المولى ، من سفاقس بتونس .
- ٣ - والسيد عمران بن بركة الفيتورى ، من ليبيا الغربية .
- ٤ - والسيد محمد مصطفى المنفى ، من تلمسان بالجزائر .
- ٥ - والسيد محمد البكرى ، من واحة بسكرة بالجزائر .

وكانت مهمته مباشرة « الاعداد » في الزوايا المختلفة والتوجيه حسب
أصول الفكرة السنوسية .

اما رسالة الزوايا السنوسية فكانت تتجه الى خلق جيل من المستميين
يتسم بالتسامح في علاقة بعضه ببعض . وبصفاء النفس من الأحقاد
والضغائن ، وبالايمان بالله ، وبالحمية من أجل الله والوطن . كانت تحاول
بناء جماعة قوية متساندة ولايغمر جانبيها بالنسبة للعدو الخارجى ، ولايتترك
فرد منها فردا آخر دون أن يعاونه ، ويكون له أخا في الشدة قبل اليسر .

ومن أجل توحيد الاشراف على حركة التوجيه في المجاملات المختلفة كان

الأشخاص الذين يقومون بالتدريس ، هم أنفسهم الذين يقومون بالفصل في المنازعات ، وهم الذين يتولون أعمال البر ، وجباية الزكاة والضرائب الأخرى ، وهم الذين يتولون الوعظ في النادى ، والتبشير بالاسلام بين القوافل المارة . وكان للقبائل المجاورة في السكنى للزاوية فضل غير قليل في معاونة رجال الحركة السنوسية على القيام برسالة الزاوية . سواء في تمكينهم بالمساعدات المالية والعينية السخية ، أو في تأمينهم من الأحداث المفاجئة ضد سكان الزاوية من العرب الرحل والأغراب .

وقد أحالت الزاوية القرآن الكريم الى دستور عملى للمسلمين في حياتهم ، وجعلته مصدر تشريع وتوجيه ، وكتاب تلاوة للأفكار ، ومصدر خشية من الله ، بما فيه من قصص وعبر ، وبما فيه من حديث عن الجزاء ، والثواب والعقاب .

السنوسى والخلافة العثمانية :

ولم تكن هناك دوافع لدى السنوسى الكبير لمعاداة الخلافة العثمانية في واقع الأمر . فلم يكن هو يطمح في الخلافة . ولا يسعى لمحاربة العثمانيين . بل على العكس : كان يرى المحافظة على الاستقرار في مركز الخلافة العثمانية ، في وقت اشتدت فيه عوامل الاضطراب ضد العالم الاسلامى ، وضد الخلافة العثمانية من الأوروبيين . وبالأخص بعد ما احتلت فرنسا الجزائر .

وربما كان لدى الحكام والولاة من الأتراك في ليبيا شئ من الحذر والاحتياط من حركة السنوسى ، أوجده الاحتكاك السابق من رجال الخلافة العثمانية برجال الحركة الوهابية . والحركة السنوسية قريبة الشبه في تفكيرها بحركة محمد بن عبد الوهاب .

ولكن هذا الاحتياط خف اثره ، بعد ماتبين على ممر الزمن ، ان هدف هذه الدعوة :

هو العمل على استقرار الأمن الداخلى ، والتوجيه الزوحى السليم . ولذلك لم يجد الحكم في برقة هدوءا داخليا ، مثل ماوجده في العشر سنوات التى استقرت فيها الحركة السنوسية في زواياها هناك .

ومما يدل على حسن العلاقة بين السنوسى الكبير والخلافة العثمانية ، أن السلطان عبد المجيد الأول ، فى سنة ١٨٥٦ م ، منح السنوسية عهدا يعفى جميع أملاكها من دفع الضرائب ، وفى نفس الوقت يسمح لرئيسها بجمع الاعشار الدينية ، وهى « الزكاة » من أتباعها . وقد صدر فرمان هذه الإرادة السنوية من استنبول وحمله إلى برقة السيد عبد الرحيم المعبود « من أتباع السنوسى » .

وقد تأكد هذا الاعفاء مرة أخرى من جانب العثمانيين فى عهد السلطان عبد العزيز « شقيق السلطان السابق » ، عندما أحضر السيد أبو القاسم العيساوى فرمانا آخر من استنبول إلى والى طرابلس ، وفيه ما يؤيد استمرار هذا الامتياز . ويضيف إلى ذلك حرمة الزاوية السنوسية فى حدود الأراضي الخاصة بها .

ومهما خامر الأتراك الشك فى الحركة السنوسية ، فانهم كانوا على اعتقاد بأن السنوسيين سيكونون أعوانهم فى حرب يخوضونها ضد الأوروبيين . وقد برهن الغزو الإيطالى على صحة هذا الاعتقاد .

ولكن يحلو للغربيين المسيحيين المستعمرين فى دراساتهم لهذه الحركات أن يوجدوا شقاقا بين السنوسيين والخلافة العثمانية . فيتحدثون عن جفوة بين الطرفين . أساسها رغبة السنوسى فى الاستقلال والملك من جانب ، وحرص الخلافة العثمانية من جانب آخر على الامبراطورية الاسلامية ، ولايجد هؤلاء الدارسون مبررا لهذا الشقاق إلا القياس على ما كان بين السلطة فى استنبول وأصحاب المذهب الوهابى فى نجد والحجاز من خلاف ، جبر إلى حرب أهلية بين الطرفين .

على أن هؤلاء الغربيين المستعمرين ، لمصلحتهم هم أنفسهم ، يعودون فيتحدثون عن الوثام التقليدى الذى كان بين السنوسيين فى ليبيا والخلافة العثمانية فى تركيا . ولكنهم لايتحدثون عن ذلك إلا عندما يردحون فى الوقت الحاضر الربط بين ليبيا من جانب وتركيا العلمانية من جانب آخر ، حتى يحولوا دون الربط الأخرى بين الدين ، واللغة ، والجوار بين مصر وليبيا الشقيقة . وبذلك يسهل للاستعمار الغربى أن يفتتح بقواعده الحربية فى ليبيا على رضا السلطة الليبية والشعب الليبي . فاتصال تركيا العلمانية بليبيا ، عن طريق

تدريب الضباط الأتراك للجيش ، وعن طريق الربط الثقافي والاقتصادي بين البلدين ، من شأنه تقريب الاتجاه العلماني في الشرق الأوسط للرأى العام الليبي . اذ هذا الاتصال سيثير الربط التقليدى بين امام الحركة السنوسية والخلافة العثمانية فيما مضى ، ويتخذ وسيلة للتقريب بين سياسة البلدين في الوقت الحاضر . لأن تركيا الحديثة ، التى تتنكر لكل حركة اسلامية وعربية ، هى عنوان للوجود العلماني في الشرق الأدنى الاسلامى .

طابع الحركة السنوسية :

✳ لم تكن السنوسية حركة قومية محصورة في قوم معينين . بل كانت حركة دينية عامة : في برقة ، وفي طرابلس ، وفي تونس ، وفي مراكش ، وفي مصر ، وفي الحجاز ، وفي السودان ، وفي غرب ووسط افريقيا .

✳ ولم تكن نشر فكرة ، بقدر ما عنيت بالفكرة من حيث : تطبيقها في الحياة العملية .

✳ ولم تكن دعوة للانقطاع الى العبادة . إنما كانت دعوة الى العبادة والسعى في الحياة معا .

✳ ولم تكن دعوة للاستسلام وللتواكل . بل كانت دعوة الى التوكل على الله ، واعداد الانسان بتعليمه الرماية ، واستخدام السلاح ، للدفاع عن النفس والوطن الاسلامى .

✳ واستفادت بطلب الرجوع الى الكتاب والسنة في الاستشهاد بآياته في العظات والتوجيه الروحى .

وهدف الى تصفية النفوس ،
والى ربط الأفراد برباط روحى أخوى ،
والى توجيههم نحو أمنهم فى الداخل والخارج ،
وقضت بينهم فى الخصومات .
وأخذت من غنيهم لفقيرهم .

وأعطت من عالمهم لجاهلهم •

وضربت بشيوخها المثل في الصفاء والزهد في الدنيا ، والتضحية في سبيل الهدف العام •

وطالبت بالرجوع الى الكتاب والسنة •

وطالبت بممارسة الانسان عمله الفكري في الكتاب والسنة و «الاجتهاد»
فيهما •

وأمنت بأسلوب الاقناع ، وتجنب أسلوب العنف ولشدة •

وعملت على صيانة سلطان الخلافة العثمانية وصدت عمل الحلفاء
الغربيين •

* فهل هي حركة روحية تسعى لتطهير النفوس ؟

* وهل هي حركة فكرية تسعى لتوضيح المبادئ وتستند الى المنطق
الانساني في ذلك ؟

* وهل هي حركة اجتماعية ، رأت في الزاوية خلق الوعي الاجتماعي
وتأكيده في جماعتها ؟

* وهل هي حركة ثقافية تعليمية • تسعى الى تنوير اتباعها عن طريق
المعرفة ؟

* وهل هي حركة سياسية تهدف الى قيام بما تقوم به دولة نحو
رعاياها في تأمينهم على حياتهم في الداخل بالفصل في الخصومات بينهم
وتوجيههم نحو العمل من أجل العيش ، وفي الخارج باعدادهم للدفاع عن
انفسهم كجماعة وأفراد ؟

* وهل هي صورة من حركة محمد بن عبد الوهاب ، اقتنع بها مؤسسها
أثناء اقامته الطويلة بمكة لدراسة تعاليم الوهابية وأصولها ؟

كل هذا يصح أن يقال •

وما يقال عندئذ له سند في تاريخ هذه الحركة •

ولكنها قبل كل شيء حركة اسلامية : تركزت في برقة ، وظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، وكان لها اثر ايجابي في مقاومة الاستعمار الغربي ، وفي تأسيس الدولة الليبية الحديثة •

وإذا كنا نرى من زاوية التاريخ قيمة هذه الحركة في بناء جماعة اسلامية قوية تتحد في داخلها ومع بقية الجماعات الأخرى في الوطن الاسلامي • وتتكتل ضد الاستعمار الصليبي ، فانا نرغب في أمل أن يعود هذا التاريخ الماضي للسوسية ، ويتبلور في هذه الدولة الفتية الحديثة ، ليبيا المستقلة . وتصبح صلبة غير طيبة في مواجهة الاستعمار الشرقي ، ومتحررة من كل اثر للصليبية الأوروبية ، وللحاد الماركسي •

ان أخوف شيء الآن على ليبيا المعاصرة ، التي أسستها الحركة السوسية الاسلامية ، أن تنحرف في تيار الماركسية اللينينية باسم « الثورة » أو باسم « الاشتراكية » وتنقلب رأسا على عقب من ايمان بالله الى كفر به ، زمن روحية معتدلة مستقيمة الى مادية طاغية ، وهي لم تمارس « الاستقلال » بعد ، ولم يتهيا لأبنائها أن يقفوا على أقدامهم ثابتين في نظرتهم الى تيارات الاستعمار الجديد • وهي تيارات العقلية اليهودية العالمية باسم « الثورية » مرة ، وباسم « الليبرالية » مرة أخرى •

انه دعاء وأمل ، ولكن في خوف ووجل •

محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة :
٦	تمهيد : الفكر الاسلامى
	الفصل الأول
	(١٦ - ٢٥)
١٦	تقييم الفكر الاسلامى فى مرحلته الأولى
١٧	الفكر الاسلامى فى جانب التفلسف
	الفصل الثانى
	(٢٦ - ٣٢)
٢٦	اعادة بناء المجتمع الاسلامى
	الفصل الثالث
	(٣٣ - ٦٩)
٣٣	ابن تيمية
٣٥	أسس النقد عند ابن تيمية
٣٨	ابن تيمية والشيعة
٤٢	مع غلاة الشيعة
٤٥	تعاليم الاسماعيلية
٤٧	١ - فى جانب الله
١٠٣	

٤٨	• • • • •	٢ - في جانب الوجود والعالم
٤٩	• • • • •	٣ - في جانب الانسان
٥٤	• • • • •	ابن تيمية وملاحدة الصوفية
٦١	• • • • •	ابن تيمية والفلاسفة
٦٣	• • • • •	ابن تيمية والمتكلمون
٦٤	• • • • •	ابن تيمية والفقهاء
٦٨	• • • • •	ابن تيمية والمفسرون وأهل الحديث

الفصل الرابع

(٧٠ - ٨٤)

٧٠	• • • • •	محمد بن عبد الوهاب
٧٢	• • • • •	١ - الجانب السياسي
٧٤	• • • • •	٢ - الحركة الدينية للاصلاحية
٧٥	• • • • •	أسس الدعوة الوهابية
٧٩	• • • • •	التعليق على حركة محمد بن عبد الوهاب

الفصل الخامس

(٨٥ - ١٠٢)

٨٥	• • • • •	الحركة السنوسية
٨٩	• • • • •	عوامل الحركة السنوسية
٩٢	• • • • •	١ - تعاليم السنوسية
٩٥	• • • • •	٢ - الزوايا السنوسية
٩٨	• • • • •	السنوسى والخلافة العثمانية
١٠٠	• • • • •	طابع الحركة السنوسية
١٠٣	• • • • •	محتويات الكتاب

رقم الايداع ٢٨٥٣ / ١٩٨١

الترقيم الدولى x - ١٣ - ٧٣٣٥ - ٩٧٧

هذا الكتاب

« الفكر الاسلامي في تطوره » :

✽ هذا الكتاب يوضح في خطوط عامة : مراحل التفكير لدى المسلمين ، منذ أن اتصلوا بغيرهم ، واطلعوا على ما لهم من عقائد . واتجاهات فكرية . . ومذهبية ، متعددة . كما يعرض لموقف المسلمين — وهو موقف يختلف من طائفة الى اخرى — في مواجهة هذه العقائد والاتجاهات . .

✽ ويستهدف بالذات : بيان أن تفرق المسلمين في مواجهة المذاهب والمدارس الفكرية والثقافية التي كانت لغير المسلمين عند الاتصال بهم ، لا تعود الى كتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة عليه السلام . بل تعود الى عوامل سياسية ، وعنصرية متوطنة في تجمعات المسلمين . . والى عوامل خارجية دفعت بعضهم الى الرفض والبعض الآخر للقبول ، لما انكشف لهم من عناصر الثقافة ، والفكر الأجنبي . وهذه العوامل دائرة مع الزمن والايام التي تمر بهم .

✽ ويكشف عن الأبعاد التي يحدد بها ابن تيمية دعوته الى المسلمين : الى وقفة من الطائفية ، والمذهبية التي تفشت في الأمة الاسلامية ، ومزقتها الى مجموعات يخاصم بعضها بعضا . وهي وقفة المؤمن بكتاب الله ، وسنة رسوله الصحيحة ، عليه السلام . . والناقد المتريث لما عدا هذين المصدرين ، رغبة في اضعاف الشقاق على الأقل ، وتمهيدا للوصول الى وحدة الكلمة بينهم . وهي كلمة القرآن ، والسنة الموضحة لما اجمل فيه .

✽ ويربط بين العمل الفكري للمسلمين في الحاضر ، بما كان لهم في الماضي . وهو عمل غايته الدفاع عن الاسلام في وجه التحديات والانحرافات ، التي يعلنها الحاقدون ضده ، من وقت لآخر .

✽ والكتاب ينتهي الى التوبة الصريح : بأن « المعصية » هي في جانب الله وحده وحيا في كتابه . . وتبليغا في السنة الصحيحة لرسوله صلى الله عليه وسلم . كما ينتهي الى ان الفكر الاسلامي في مؤلفات المسلمين الى ليس في مستوى واحد : في النضوج . . ووضوح الموضوع . . والقرب دين الله . . والريادة في الراي . . وانها هو صاحب مستويات عديدة ، مختلفة . وسيظل الاعجاز . . وستظل القدوة لجميع المؤمنين ، لكتاب وحده : في رسالته . . وفي تعبيره وفي مبادئه .

